امام محمّد غزالی

تهافُت‌الفلاسفه

یا

تناقض‌گویی فیلسوفان

ترجمهٔ

دکتر علی‌اصغر حلبی

تهران - ۱۳۸۲

غزالی، محمدبن محمد، ۴۵۰ - ۵۰۵ق.
تهافُت‌الفلاسفه، یا، تناقض‌گویی فیلسوفان / امام محمد غزالی؛ ترجمه علی‌اصغر حلبی.ــ تهران: جامی، ۱۳۸۲.
۲۶۸ ص. ــ (مجموعه فلسفه و عرفان اسلامی؛۳) ISBN 964 - 7468 - 32 - 6
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. فلسفه ــ دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. فلسفه و اسلام. ۴. مابعدالطبیعه ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. حلبی، علی‌اصغر، ۱۳۲۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: تناقض‌گویی فیلسوفان.
BBR ۷۷۹ / ۹ت ۱۸۹/۱
الف۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۵۷۲۹ - ۸۲م



تهران ـ خیابان دانشگاه ـ چهارراه سزاوار ـ شمارهٔ ۱۴۲ تلفن ۶۴۶۹۹۶۵

تهافُت‌الفلاسفه

امام محمّد غزالی

ترجمه: دکتر علی‌اصغر حلبی

با ویرایش جدید

چاپ نخست: (جامی) ۱۳۸۲
شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه
حروفچینی: گنجینه
چاپخانه دیبا

شابک ۶ - ۳۲ - ۷۴۶۸ - ۹۶۴
ISBN 964 - 7468 - 32 - 6

۳۵۰۰ تومان

«به‌نام خداوند جان آفرین»

پیشگفتارِ ویرایشِ جدید

این ویرایشی جدید است از ترجمهٔ کتاب تهافُت الفَلاسِفهٔ امام ابوحامد محمّد غزالی. در آن بسیار کوشیده‌ام که بار دیگر هرچه بیشتر مطالب را ساده و آسان کنم، تا از این طریق نُخست خودم آن را بهتر بفهمم و اگر توانستم بدیگران بفهمانم. بسیاری از عبارات را از نو نوشته‌ام، و حواشی نسبةً زیادی در پاورقی‌ها یاد کرده‌ام و معتقدم این کارها در ساده کردن و فهمانیدن متنی که چندان آسان هم نیست بسیار کمک خواهد کرد.

در این پیشگفتارِ جدید، چند مطلب را یاد می‌کنم که از فایده‌یی خالی نیست:

۱. می‌گویند «فُلان فیلسوف یا متفکّر بزرگ است»، بزرگ بودن او را از کجا می‌توان شناخت؟ آیا از اینجا که پیروان زیادی داشته؟ یا از اینجا که بسیاری عقاید او را پذیرفته یا رَدّ کرده‌اند؟ امّا ظاهراً از این راه‌ها نمی‌توان بزرگ بودن و اهمّیّتِ او را دریافت. شاید بهترین راه این باشد که میزانِ مطرح بودنِ او مِلاکِ بزرگیِ او باشد. به‌عبارتِ دیگر، اگر معاصران، به‌ویژه آیندگان او را نادیده نگیرند و مَحلّ اعتنا قرار دهند و نَفْیاً و اثباتاً از او یاد کنند، این مهمّترین شرطِ اهمّیّت و حتّی بزرگ بودن اوست. و می‌گویند: حکیمی را گفتند:

«فلان در حقّ تو سخنانی می‌گوید و به‌بدی یاد می‌کند.» گفت: «اگر یادم نکنند زندگانی و مرگم یکی است[1].»

«در امثال انگلیسی آمده است که «شهرتِ بد بهتر از نداشتن شهرت است[2][3]»

سعدی وقتی می‌گوید:

هفت کشور نمی‌کنند امروز　　　بی‌مَقالاتِ سعدی انجمنی

---

۱. راغب اصفهانی، محاضرات الأدباء، ۲/۲۱۹، بیروت، ۱۹۶۱.

2. Duluth

3. Bad publicity is better than no publicity

استدلال براهمّیّتِ خود و مطرح بودنِ خویش می‌کند.
و وقتی حافظ می‌گوید:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت
«قدسیان گویی که شعر حافظ ازبر می‌کنند!»،

آن هم از همین قُماش است.

شاعر فلسطینی محمد إسعافِ نَشاشیبی (وفات، ۱۳۶۷ ﻫ.ﻕ) دربارهٔ مُتَنَبّی شاعرِ توانای عرب می‌گوید «دو تن عَرَب گرد نمی‌آیند و بحث نمی‌کنند مگر اینکه مُتَنَبّی سوّمین آنها باشد یعنی از بس که به‌شعر او استشهاد می‌کنند.[1]»

در غرب، سقراط، افلاطون، ارسطو، آوگوستین، توماس آکوئینی، دکارت، بیکن، هابز، لاک، هیوم، روسو، ولتر، کانت، هگل و مارکس همواره مطرح بوده‌اند، و امروزه نیز راسل، هایدگر، سارتر، پوپر، فوکو، لوکاچ، گادامر و بعضی دیگر مطرح هستند. در جهان اسلامی، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رُشد، فخررازی، ابن‌عربی، مولوی، سعدی و حافظ و صدرایِ شیرازی همواره مطرح بوده‌اند. همهٔ عقاید و سخنان آنها درست و سازنده و منطقی و واقعی نبوده، امّا هیچ دانا و آگاهی نمی‌تواند نفوذِ اندیشه و به‌تعبیر این ضعف «مطرحِ بودن» آنها را انکار بکند. هنوز افلاطون و ارسطو بر اَذهانِ ما حکومت می‌کنند، و به‌قولِ یکی از نویسندگانِ معاصر «هر انسانی که تفکّر می‌کند یا یک افلاطونی است یا یک ارسطویی». و بیهوده نیست که امرسون گفته است «افلاطونْ فلسفه است و فلسفْه افلاطون». یا وایتهد می‌نویسد: «سالم‌ترین اظهارِ نظر دربارهٔ تفکر فلسفی این است که بگوییم پس از افلاطون هرچه نوشته‌اند حاشیه‌هایی است برافلاطون».

غزّالی هم از این گروه بوده است. من البتّه مقدارِ زیادی از اندیشه‌های او را نمی‌پسندم، و اندیشه‌های او و به‌ویژه قدرتِ نویسندگی او را مایهٔ عقب ماندگیِ عقلی مسلمانان می‌دانم و اشعری‌گریِ افراطیِ او را سَمّی مُهْلِک و دراز آهنگ در حیات مادّی و معنوی مسلمانان می‌شمارم ـ و از این بابت چوب فراوان خورده‌ام ـ ولیکن با وجودِ این نقائص، او را به‌دلیل مطرح بودن در طول تاریخ اسلام انکار نمی‌توانم بکنم. دربارهٔ او از

۱. دکتر عمر فَرّوخ، عبقریة العَرَب، ۴۹، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۶۹: «ما اجتمع اثنانِ (یتباحثانِ) إلّا کانَ المتنبیُّ ثالِثَهُما» یعنی لکثرةِ ما یستشهدانِ بشعره».

خوب و بد و زشت و زیبا سخنانِ زیادی گفته‌اند و می‌گویند: امام فخررازی (وفات ۶۰۶ ه.ق) گفته است: «گویی خدا همه دانش‌ها را گرد آورده و غزّالی را بر همهٔ آنها آگاه ساخته است». سُبکی گفته است: «اگر همهٔ کتاب‌هایِ اسلامی از میان برود و تنها احیاء غزّالی باقی بماند، برایِ مسلمانان کافی خواهد بود.»[1] و سُیوطی گفته است: «اگر قرار براین بود که خدایْ تعالیٰ پس از پیامبر اکرم (ص) پیامبری برانگیزد بی‌گمان آن شخص غَزّالی می‌بود!»

امّا مخالفانِ او نیز بسیار بوده‌اند. مَثَلاً ابن‌عربی عارف (وفات ۶۳۸ ه.ق) گفته است «شَیْخُنا اَبُو حامِدٍ بَلَعَ الفَلاسِفَةَ وَ أرادَ اَنْ یَتَقَیَّأَ هُمْ فَمٰا اسْتَطٰاعَ» شیخ ما ابو حامد فیلسوفان را به‌شکم فرو برد آنگاه خواست آنها را بیرون اندازد و نتوانست. و ابن‌تیّمیه همین معنی را به‌عبارتِ دیگری بیان کرده است و گفته است «دخل شیخنا ابوحامدٍ فی بطونِ الفلاسفةِ، ثم ارادَ اَنْ یَخْرُجَ مِنْهُم فَما اسْتَطٰاعَ» شیخ ما ابوحامد در شکم فیلسوفان فرو رفت آنگاه خواست از آنها بیرون آید و نتوانست![2]

و محمّد زکی مبارک دربارهٔ او می‌نویسد «اینکه غَزّالی، فارابی و ابن سینا را تکفیر کرد امرِ آسانی نبود، زیرا این کارِ او را بذرِ آن عقایدِ زشت و ناپسندیده‌یی باید شمرد که تا امروز متفکّرانِ آزاده در همهٔ اَقطارِ اسلامی از آن رنج می‌بَرَند.»[3]

وقتی هم که ترجمهٔ چاپ دوم تهافت الفلاسفه با مقدّمهٔ مفصّل این ضعیف چاپ شد، بسیاری از غزّالی دوستان برآشفتند و نفرین و لعنت و نفرت و دشنام براینجانب نثار کردند، و تا توانستند از کارکردنِ من در برخی از نهادها جلوگیری کردند، و حتی از استخدامِ من در دانشگاه جلوگیری کردند، و بهانه‌های واهی و غیرانسانی و نامردمی آوردند. امّا من فرمانِ خدایْ تعالیٰ را پیروی کردم که به‌رسول (ص) می‌فرماید «وَ اصْبِر علی ما یَقُولونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جمیلاً» (مُزَّمِّل، ۷۳/ آیهٔ ۱۰)، و به‌یاد آوردم که مُعاندان پیامبر عظیم الشان او را "مَجنُون" خواندند (حجر، ۱۵/ آیهٔ ۶)، و کلام خدای بزرگ او را «اساطیرالاولین» نامیدند (انعام، ۶/ آیهٔ ۲۵). با خود گفتم: شاید بعضی از این عداوت‌ها

---

۱. سُبکی، طبقات الشافعیه، ۱۱۸/۴، مصر، طنجی ـ حِلْو، ۱۹۷۱؛ حاجی خلیفه، کشف الظّنون، زیر احیاء علوم الدین.

۲. محمد عابدالجابری، مقدمهٔ تهافُت التهافُتِ ابن رشد، ۲۳، ۱۹۸۸، بیروت.

۳. الأخلاقُ عندالغزالی، ۶۵، قاهره، بی‌تاریخ

برآمده از حَسَد باشد، و مگر قولِ شاعر را نشنیده‌ای که می‌گوید:

كُلُّ العداوةِ قدتُرجَى إماتتُها   إلّا عداوةَ مَنْ عَاداكَ مِنْ حَسَدٍ[1]

ولی کسانی هم نامه‌های لطف‌آمیز نوشتند، و یا در کتابهای خود از آن به‌نیکی نام بُردند. از جمله یکی از دانشوران معاصر در جایی از کتاب خود نوشت:

«چون ترجمهٔ کتاب تهافُت الفَلاسِفه را خواندم... از خواندن مقدّمهٔ بسیار فاضلانهٔ آقای دکتر علی اصغر حَلَبی یقین کردم که چنین نویسنده‌یی که بر این کتاب اشراف کامل دارد، مُسَلَّماً در ترجمه دقت کامل کرده است. به‌راستی خواندن مقدّمه‌یی که ایشان براین ترجمه مرقوم فرموده‌اند برای من بسیار فرحبخش بود، آن را چندین بار خواندم؛ کاش جوان بودم و به‌خاطر می‌سپردم.»[2]



۲. در این چاپ، متن را به‌اعتبارِ مطالبِ عمدهٔ آن شماره گذاری کرده‌ام تا هم مطالعهٔ آن آسان باشد، و هم تعدادِ مباحثی که مطرح شده تا حدودی روشن گردد، زیرا گاهی یک مسأله در چند سطر خاتمه می‌پذیرد، ولیکن مسائلی هست که چند صفحه را در برمی‌گیرد، و اگر خواننده‌یی بخواهد در جایی توقّف کند از این طریق کارِ او آسان می‌شود، و زمان دیگری که به‌مطالعه آغاز می‌کند، می‌داند از کُجا شروع بکند. در این شماره گذاری تا توانسته‌ام اساس را مطالب مهّم و یا سؤال‌ها و جواب‌های عمده گرفته‌ام و خلاصه امیدوارم این کار سودمند باشد و در مطالعهٔ خواننده مؤثّر واقع شود، و زیانی به‌فهم و دریافت مطالب نرساند.



دربارهٔ اهمّیّت کتاب، شرح حال مؤلّف و تأثیر شخصیّت و نوشتهٔ او آنچه لازم بوده در مقدّمهٔ کتاب به‌تفصیل آورده‌ام و اینجا تکرار آنها را لازم نمی‌دانم. و در پایان توفیق ناشر محترم جناب آقای حسین دهقان را از حضرت حقّ خواهانم.

---

۱. ابن قُتیبه، عیون الاخبار، ۲/۱۰، وزارة الارشاد القومی

۲. استاد علیقلی بیانی، زندان اندیشه در حدیث نفس بهمنیار، ۱۹، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰ ه. ش.

هوالحق

دیباچه

دو سال پیش این ترجمه را مرکز محترم نشر دانشگاهی چاپ کرد. در «ادیت» یعنی تصحیح و ویرایش آن سلیقهٔ آن مرکز متبع و ملحوظ بود. افسوس که غلط‌هایی در متن ترجمه راه پیدا کرد، و مقدمهٔ مفصل این ضعیف به‌چهار صفحه تقلیل یافت و فهرست عمومی و حواشی لازم را به‌همراه نداشت. ولی مورد توجه اهل علم و دوستداران امام محمد غزالی قرار گرفت، به‌نحوی که اکنون نایاب شده است. و چون طالبانی هم دارد، از این روی، آرزومند شدم که چاپ دومی از کتاب به‌عمل آید، و تا حدود امکان این نقایص برطرف گردد، و بویژه مقدمهٔ مترجم در آغاز کتاب چاپ شود. موضوع را با سرپرست دانشمند و عارف مرکز نشر دانشگاهی جناب دکتر نصرالله پورجوادی، که روزان و شبان و از دل و جان به‌نشر معارف و فرهنگ اسلامی می‌کوشند، در میان نهادم و از ایشان بسیار سپاسگزارم که اجازه فرمودند از کتاب مذکور چاپی در خارج از آن مرکز کرده شود، تا هرچه زودتر به‌دست طالبان برسد:

اذا عجز الانسان عن شکر منعم　　　فقال «جزاک الله خیراً» و قد کفی

□ □ □

در این چاپ دوم به‌چند نکتهٔ زیر توجه شده است:

نخست اینکه کتاب با مقدمهٔ نسبةً مفصلی همراه است که اهمیت غزالی و کتاب او را تا حدود زیادی بیان می‌دارد.

دوم اینکه برخی اشتباهات که در ترجمه راه یافته بود اصلاح شده، و مترجم بسیاری از عبارات را ساده‌تر کرده و در روانی آنها کوشیده است.

سوم اینکه، فهرست آیات و احادیث و اعلام اشخاص و اماکن و برخی از اصطلاحات عمده و مباحث اصلی را در پایان کتاب آورده تا کار مراجعه برای خوانندگان آسان‌تر باشد.

مترجم این کارها را، در این چاپ، بدین سبب نیز انجام داده است که حالیه مشغول به‌ترجمهٔ کتاب **تهافت‌التهافت** نوشتهٔ ابن‌رشد اندلسی (وفات ۵۹۵هـ.ق.) است که مؤلف آن را در نقض اشکالاتی که غزالی برفیلسوفان وارد کرده پرداخته است. این کتاب را استاد سیمون ون‌دن برگ (=Simon Van Den Bergh) به‌زبان انگلیسی ترجمه کرده و فهرست‌ها و یادداشت‌های سودمند متعددی برآن افزوده است که در بهتر کردن ترجمهٔ **تهافت‌الفلاسفهٔ** غزالی نیز بسیار سودمند بود.

□ □ □

در اینجا برخود لازم می‌دانم که از اظهارنظرهای متعددی که دانشمندان گرامی فرموده‌اند و این ضعیف را رهین لطف و احسان خود کرده‌اند سپاسگزاری بکنم؛ بویژه از دوست دانشمند ریاضی مرحوم جناب اکبر داناسرشت (صیرفی) که با وجودِ خستگیِ چشم کتاب را خواندند و تذکراتی چند مفید دادند، و از دوست فاضل جناب دکتر محمدعلی شیخ که به‌چند مورد اشتباه برخورده، تذکر دادند، و نیز از جناب شیخ عبدالله نورانی که در روان کردن ترجمه این ضعیف را ترغیب و ارشاداتی نیز فرمودند، از صمیم قلب قدردانی می‌کنم.

به‌نام آن که جان را فکرت آموخت

مقـدمـه

«نویسنده باید قهرمان داستان خود را بکشد زیرا وظیفهٔ او اینست که جریان عادی زندگانی، و حدود واقعی استعدادهای او را آشکار بکند»[1]

- ۱ -

ترجمهٔ تهافت‌الفلاسفه به‌فارسی، شاید در نظر اول غیرلازم بنظر آید، زیرا کسانی که در فلسفهٔ اسلامی کار می‌کنند معمولاً اطلاع آنان از زبان تازی در حدودی هست که بتوانند متن عربی را خوانده مقاصد و اعتراضات مؤلف را دریابند. ولی به‌نظر ما داشتن یک ترجمهٔ پارسی نه تنها منافاتی با این واقعیت ندارد، بلکه احتمالاً برای برخی از خوانندگان که زبان تازی نمی‌دانند، ولی می‌خواهند از انتقادهای غزالی برفیلسوفان مشائی آگاه گردند، خالی از فایده‌یی هم نیست. وانگهی بسیاری از کتاب‌های فلسفی و عرفانی ما از زبان تازی به‌پارسی ترجمه شده تنها بدین منظور که فایدهٔ آن عام‌تر باشد، و اگر برخی از فاضلان این‌کار راگناه بشمارند می‌توان گفت «از آن گناه که خیری رسد به‌غیر چه باک؟» از این‌ها گذشته، این کتاب به‌زبان‌های لاتین، فرانسه، انگلیسی و آلمانی و تُرکی ـ و شاید برخی زبان‌های دیگر ـ ترجمه شده، و لذا درست

1. Emile Zola, *la Terre*, P.34 (Paris, 1961).

نیست که کتاب نویسنده‌یی ایرانی و متفکری مسلمان به‌پارسی درنیامده باشد ولی به‌زبان‌های بیگانه ترجمه شده باشد.

در ترجمهٔ این کتاب، اساس کارِ مترجم، تهافت‌الفلاسفهٔ چاپ استاد سلیمان دنیا (طبع دارالمعارف مصر، ۱۹۵۹، چاپ سوم) بوده، ولی تنها در چند مورد از حواشی ایشان برای روشن شدن مطالب متن ـ آن هم به‌نحو اختصار ـ استفاده کرده‌ام؛ و در عوض کوشیده‌ام که متنْ خود به‌حد کافی روشن باشد و نیازی به‌حواشیِ زایدِ برمتن نباشد.

در اینجا این نکتهٔ مهم را تذکر می‌دهم که اگرچه گزارنده غزالی را یکی از بزرگان و حتی تا حدودی از نوابغ نوع انسانی می‌دانم، و قدرت استدلال و ذهن وقاد او را می‌ستایم، اما خود را مجبور نمی‌بینم که هرآنچه او گفته یا نوشته حجت مسلم و برهان قاطع بشمارم، و یا از زیان‌های عظیمی که به‌نظر این بنده کتاب‌های او در جلوگیری از آزادی و آزادفکری در کشورهای اسلامی ببار آورده، سرسری چشم بپوشم. از این روی، در مقدمه‌یی که اینک می‌خوانید هم جنبه‌های خوب و والا و هم نکته‌های ضعیف و کوته‌بینی‌های او و پریشانی اندیشه‌هایش را، همراه با شخصیت عجیب او یاد کرده‌ام و چنان رفتار کرده‌ام که مصداق قول امیل زولا نویسندهٔ فرانسوی باشم که می‌گوید «نویسنده باید قهرمان داستان خویش را بکشد زیرا وظیفهٔ او اینست که جریان عادی زندگانی، و حدود واقعی استعدادهای او را آشکار بکند» و اعتقاد دارم که در بسیاری از موارد رجال علم و دین و تاریخ و فرهنگ ما به‌شیوه‌یی واقع‌بینانه بررسی نشده‌اند و همواره «هاله»یی از یک نوع قدس و نورانیت و یا فساد و ظلمانیتِ مطلق برگردِ سر و چهرهٔ آنها احاطه داود، و این یکی از عوامل مهم غیرعلمی بودن داوری‌ها و احکامی است که ما در مورد اشخاص و اشیاء صادر می‌کنیم و باید تا سرحدِّ امکان از آن پرهیز شود.

از خوانندگان و استادان والامقام استدعا دارم که اگر در زمان مطالعه به‌لغزش یا ترکِ اَوْلایی برخوردند، تذکر بدهند و کرامةً در اصلاح اغلاط ما بکوشند تا حقِّ علم بگزارند؛ و اگر چاپ مجددی از این ترجمه انجام بگیرد به‌نامِ نامی خود ایشان چاپ شود.

ـ ۲ ـ

اندیشه‌های متفکران بزرگ گاهی منشأ تحولات بزرگ در اجتماع می‌شود، و حال آنکه در

زمان خود آنها شاید هیچ کس نمی‌پذیرفت که آن اندیشه‌ها آن اندازه قوی باشد که بتواند منشأ چنان تحولات عظیم قرار بگیرد.

ولی با سیر زمان و کنجکاوی نسل‌های آینده اهمیت آنها روشن می‌گردد، و مردم در انتشار آنها می‌کوشند. این اندیشه‌ها گاهی در قلمرو سیاست و «خلاق، و زمانی در ساحت دین و فلسفه ابراز می‌گردد، و اغلب اوقات دگرگون کننده یا «انقلابی» است و می‌تواند نظام فکری موجود و حاکم براجتماعی را از بیخ و بن براندازد. از تأثیرات بارز این اندیشه‌ها یکی اینست که سبب می‌شود از افراط و تفریط حاکم برطرز تفکر گروه‌های سیاسی، فلسفی، و یا دینی کاسته شود. برای این منظور، یک نمونه را یاد می‌کنیم و آن افکار مارکس[1] آلمانی و پیروان اوست. تا ظهور مارکس، اروپایی‌ها به‌استعمار و استثمار اقوام عقب نگاه داشته شده و نادان (به‌اصطلاح خودشان) مشغول بودند، و این کار را حق مسلم خود می‌پنداشتند و برای حقانیت راه و رسم خود از همان شیوه‌ها که غالبان با مغلوبان و زَبَردستان با زیردستان بکار می‌برند، استفاده می‌کردند. در برابر آنها، گروهی که مورد استعمار و استثمار قرار گرفته بودند از بس که زجر و شکنجه و دربدری و زور دیده و شنیده بودند، این اروپاییان را مردمان بی‌خدا، ماده‌گرای و بیرحم و خلاصه عاری از هرگونه فضایل اخلاقی و مکارم انسانی می‌شمردند، غافل از اینکه به‌قول سعدی «دوستانِ خدا ممکن‌اند در اوباش.»[2]

با پیدا شدن مارکس و انتشار اندیشه‌های سیاسی ـ اقتصادی او ـ بویژه در آغاز سدهٔ بیستم میلادی ـ گذشته از اینکه نظام حکومتی بسیاری از کشورها دگرگون شد، حتی رهبران کشورهایی که کوشیدند آن عقاید و اصول را نادرست قلمداد کنند، و هزاران رد و طعن و ناسزا به‌جان او کشیدند، باز مجبور شدند که در روابط خود با استعمارشدگان و استثماردیدگان آسیا و آفریقا تجدیدنظر کنند و اجحاف و اعتساف خود را تعدیل نمایند؛ از طرفی دیگر تجزیه و تحلیل دقیق اندیشه‌های او به‌وسیلهٔ طرفداران اصول سیاسی قدیم و صاحب‌نظران «امپریالیستی» به‌مردمان فرهیختهٔ دنیا نشان داد که اندیشه‌های مارکس و انگلس و رفیقانشان هم، چون از قُماش عقاید و

---

1 Karl Marx (1818-1883).

۲. به‌چشمِ عُجب و تکبر نگه به‌خلق مکن — که دوستانِ خدا ممکن‌اند در اوباش
(سعدی، مواعظ، ۱۳، چاپ فروغی، تهران ۱۳۲۰هـ.ش.)

اندیشهٔ آدمی‌زادگان است، ممکن است ضعیف و ناقص و خدشه‌پذیر باشد، و نتیجهٔ تابع قانون نسبیت[1] باشد و مطلق نباشد و تبع این اصل والاکه «انسان ناتوان آفریده شده است»[2] باشد و همین نکته، طرفداران و حامیان آن افکار را به‌خود آورد، و کم و بیش آنان را در مطلقیّتِ اعتقاد و مرامِ خودشان به‌تردید افکند.

بنابراین، ملاحظه می‌فرمایید که از این اندیشه‌های بزرگ و انقلابی، هردو گروه یعنی طرفداران و مخالفان بهره‌مند شدند و نتیجهٔ آن گرایش به‌تعدیل و انعطاف بود: طرفداران مارکس به‌نقائص و کمبودهای اندیشه‌های رهبر سوسیالیسم پی بردند و مجبور به‌تعدیل اعمال و افکار و اقوال خود شدند؛ مخالفان او نیز اگرچه ظاهراً بسیار کوشیدند که همهٔ آن عقاید را کهنه و غیرعلمی و خیالی قلمداد کنند و در سیرِ انقلاب‌های گوناگون عالم بی‌تأثیرش بشمارند، باطناً توجه یافتند به‌اینکه با آگاه شدن مردم و مسلح شدن آنان به‌سلاح اندیشه‌های سیاسی انقلابی دیگر نمی‌توانند مانند گذشته به‌کشورهای «نوصنعت» ولی ثروتمند آسیا و آفریقا شبیخون بزنند، و هستی آنها را بخورند و منابع و ثروت‌هایشان را به‌غنیمت بردارند. از این روی، مجبور به‌تعدیل نسبی امیال لگام‌گسیخته و هوس‌های بی‌بندوبار خود شدند، و خلاصه در سیاست آنها نیز تعدیلی پیش آمد؛ به‌طوری که هرکس امروزه با چشم باز در سیاست بین‌المللی دقیق شود، اثر عمیق آن افکار را در تعدیل هردو طرف مخالف خواهد دید و از این روی، ما را از بحث بیشتر و ارائهٔ مدارک افزون‌تر بی‌نیاز خواهد کرد.

این مثالی بود از افکار بزرگ و انقلابی سیاسی. دربارهٔ تفکر فلسفی نیز همین کتاب غزالی یعنی تهافت‌الفلاسفه و محتویات آن را می‌توان مثال آورد. تا این کتاب به‌دست مردم نرسیده بود برای بسیاری از مردم چنان می‌نمود که اندیشه‌های فلسفی ارسطو و مشائیان اسلامی سَنَدِ مطلقِ فکرِ متعالی دربارهٔ حقایق عالم است و با ابن‌سینا دمساز بودند که می‌گوید «ای گروهِ دانش‌پژوهان بنگرید که پس از او [ارسطو] تا به‌امروز، با این دوری عصر و درازی زمان، آیا کسی پیدا شده است که برمنطقِ تألیفیِ او چیزی بیفزاید، یا نقصان و قصوری برایِ آن ثابت بکند؟ نه،

---

1. Relativism.

۲. قرآن سورهٔ ۲ (البقره)، آیه ۲۸۶؛ سورهٔ ۴ (النساء)، آیهٔ ۲۸ «لا یکلف الله نفساً الا وسعها...» و «خلق الانسان ضعیفاً».

بلکه آنچه ارسطو آورده تامّ و کامل و میزانِ صحیح و حقِ صریح است.»[۱]

اما چون کتاب غزالی منتشر شد برای مردم و بسیاری از مشائیان بالانصاف هم واضح گردید که حقیقت منحصر و محدود به‌عقل ارسطو و پیروانِ عاقل او نیست و دیگران نیز می‌توانند سخنی تازه بگویند و تحقیقی جدید بیاورند، و یا دستِ‌کم قطعیت اصول ارسطویی را متزلزل و مشکوک سازند.

از سوی دیگر بسیاری از اهل دین را به‌خود آورد تا تنها به‌کتب فقه و حدیث مشغول نباشند بلکه از معقولات نیز بهره‌یی ببرند، و تا جایی که می‌توانند سخنان وارد از بزرگان دین را به‌محَکِ عقل بکشند، و هرسخنی را سربسته ـ چون از پیامبر یا امام یا صحابه نقل شده ـ نپذیرند و این کار، به‌نوبهٔ خود مایهٔ تعدیل علوم نقلی و مشتغلان به‌آن گشت. درواقع، راهی را که در مغرب زمین امثال راجر، و فرانسیس بیکن، دکارت و جان لاک و دیگران در حجت ندانستن ارسطو و ارسطوییان رفتند، می‌توان گفت، در مشرق به‌وسیلهٔ غزالی آغازگشته بود. از سخنان بسیار بلند جان لاک یکی اینست که می‌گوید «خدا همچنان هم نسبت به‌آدمیان بخل و دریغ نداشت که آنها را صِرْفاً دوپا بیافریند و آنگاه به‌ارسطو بسپارد تا او آنها را عاقل سازد.»[۲]

کتاب غزالی هم پر از اشارات و تنبیهاتی از این دست است که می‌گوید «باید دانست که مقصود [از تألیف این کتاب] آگاهانیدن کسی است که اعتقاد او در حق فیلسوفان نیکوست و گمان می‌کند که روش‌های آنان از تناقض برکنار است.»[۳] و از این نظر می‌توان گفت غزالی حق بزرگی برگردن متفکران اسلامی داشته، و به‌راستی «بت‌شکنی» کرده است. اما باید به‌یک نکتهٔ اساسی توجه داشت که دیگران یا درنیافته‌اند یا دریافته‌اند و نگفته‌اند و آن اینست که: انتقاد امثال

---

۱. مقدمهٔ منطق‌الشفاء، چاپ مصر، ۱۴۴؛ منظومهٔ سبزواری، ۶، چاپ ناصری «انظروا معاشرالمتعصبین هل اتی احدٌ بعده ورد علیه او اظهر فیه قُصوراً أوْ احذ علیه مأخذاً مع طولِ المدة و بُعْدِ العهد بل کان ما ذکره هو التام الکامل و المیزان الصحیح و الحق الصریح».

2. B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1961, P.587 "God has not been so sparing to men to make them barely two- legged creatures and left it to Aristotle to make them rational"

۳. تهافت‌الفلاسفه، ۸۵، مصر، ۱۹۵۸ «لیعلم أن المقصود تنبیه من حسن اعتقاده فی الفلاسفة و ظن مسالکهم نقیة عن التناقض ـ ببیان وجوه تهافتهم...».

دکارت و جان لاک و دیگران از فلسفه و شک کردن آنها اگرچه از این حیث که شک کرده‌اند با شک غزالی و خَرقِ اِجماعِ او، از یک ریشه می‌تواند باشد، اما هدف و غرض آنها از تشکیک در اصول فلسفه ـ بویژه جزمیات ارسطویی ـ این بود که فلسفه را از درجا زدن و رکود و خمود آن برهانند، و راه اندیشهٔ آزاد را باز کنند، و سخن نو آورند و به‌ویژه فلسفه‌یی بسازند براساس نیازهای عینی، و بالاتر از آن، از نظام‌های فلسفی به‌عنوان فرضیه‌های علمی بزرگ در علوم طبیعی یا اجتماعی یا روانی و جز آنها استفاده کنند، نه اینکه با فلسفه دشمنی بکنند برای آنکه جای آن را با اصول کلامی اشعریانه ـ صوفیانه‌یی پر کنند که غزالی (و امثال ابن جَوزی و ابن‌تیمیه و ابن‌قیم الجوزیه) پس از رد و هدم عقاید فیلسوفان، به‌عنوان اعتقاد صحیح و راه درست زندگانی و مایهٔ سعادت دارین در کتاب‌هایی مانند «احیاء علوم الدین» و «تلبیس ابلیس» و جز آن آورده‌اند، و ما پس از این از آن سخن خواهیم گفت. به‌عبارت دیگر شک بیشتر فیلسوفان اروپایی مانند دکارت، لاک و کانت و غیر آنها شکی فلسفی ـ ریاضی بود و برای ساختن فلسفه‌های بهتر و عینی‌تر بود؛ در حالی که شک غزالی و هدم و تخریب فلسفه به‌وسیلهٔ اعتراضات او برای استوار کردن پایهٔ کلام اشعری و مذهب شافعی ـ مبتنی برکشف و شهود باطنی و تصوف بود ـ و از این روی، هدف و مقصود یکسره با هم فرق داشت، و درنتیجه ادعای کسانی که این همه از مقایسهٔ او زمانی با دکارت و روزگاری با لاک و گاه با دیگران دم می‌زنند، محملی ندارد. زیرا غایتِ این شک‌ها را با هم اشتباه می‌کنند، و یا اعتقادِ ایشان برآمده از این اندیشهٔ واهی است که آنچه خوبان همه دارند ما تنها داریم. اما بنده عرض می‌کنم که نه خیر، آنچه خوبان همه دارند ما به‌تنهایی نداریم، ولی شک نیست که ما هم خوبی‌هایی داریم، اما دیگران هم خوبی‌هایی دارند که ویژهٔ آنهاست، و ما با صِرفِ ادعا کردن حق دیگران را تصاحب نمی‌توانیم بکنیم جز اینکه خامی خود را نشان می‌دهیم و زحمت دیگران را فراهم می‌کنیم: نتیجهٔ شک‌های امثال بیکن و دکارت و لاک و هیوم و کانت این همه پیشرفت‌های درخشان علمی و فلسفی و بهبود وضع زندگانی و حصول ملکهٔ آزادی فکر و عقیده است، و حاصل شک امثال غزالی و ابن‌تیمیه و دیگران رکود افکار فلسفی و علمی و فقدان آزادی و آزاداندیشی و غوطه‌خوردن در عالم لاهوت و بی‌خبر ماندنِ ما از عالمِ ناسوت است که در آن زندگانی می‌کنیم.

- ۳ -

با ورق زدن صفحات کلان تاریخ اسلام و ایران می‌توان دریافت که از میان چند تن از متفکران و دانشمندان آنان که لقب حجت‌الاسلام یافته‌اند غزالی به‌استحقاق و شایستگی از اغلب آنها بزرگ‌تر و در اندیشهٔ مسلمین مؤثرتر و در قلع و قمع عقاید مبتدعان از همه نافذتر بوده است،[1] زیرا در مشایخ دیگر این نشان که در غزالی می‌بینیم نمی‌توان دید.[2] این لقب برازندهٔ اوست، و در نظر کسانی که عادلند یعنی کلمات را «در مَواضعِ خود می‌نهند»[3] به‌احتمال زیاد در آینده نیز او حجت‌الاسلام خواهد بود. آری غزالی مردی بزرگ است، و یکی از بزرگ‌ترین عالمان و متفکران اسلام است. و این عظمت و شهرت نه بدان سبب است که عامهٔ مردم او را بدین عنوان بزرگ ستوده‌اند، بلکه خواص و بزرگان اسلام نیز این حقیقت را پذیرفته‌اند. حاجی خلیفه زمانی که از کتاب «الوجیز» غزالی ـ که از کتب معتبر در فقه شافعی است ـ بحث می‌کند، چنین می‌آورد که: «اگر غزالی ادعای نبوت می‌کرد معجزه‌اش را کتاب الوجیز کافی بود.»[4] باز حاجی خلیفه می‌گوید: «اگر همهٔ کتاب‌های اسلامی از میان بروند و تنها احیاء علوم‌الدین غزالی باقی بماند، مسلمانان را کفایت خواهد کرد»[5]؛ امام فخر رازی می‌گوید: «گویی خدا همهٔ دانش‌ها را گرد آورده و غزالی را برهمهٔ آنها آگاه ساخته است.»[6] چرا غزالی بدین مرتبه از علوم نائل گشته بود؟ یک علت عمدهٔ آن این بود که ذهن او ـ با همهٔ تعصباتی که داشت و یاد خواهد شد ـ

---

۱. به‌قول مرحوم استاد جلال همایی «اگر در روزگارِ قدیم برای معرفیِ غزالی لقب (حجة‌الاسلام) و برای علامهٔ حلی عنوانِ (آیة‌الله) کافی بود از آن جهت بود که این لقب‌ها مثل روزگار بعد چندان مبتذل نشده بود که أصاغرِ طلبه نیز از آن عار داشته باشند.» (مقدمهٔ نصیحة‌الملوک غزالی، ۱۵۵، تهران، آذرماه ۱۳۵۱ هـ.ش.).

۲. اقتباس از این بیت خواجهٔ شیراز است.

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار　　　که در مشایخِ شهر این نشان نمی‌بینیم

(دیوان، ص ۲۴۶، چاپ قزوینی)

۳. اشاره است به‌تعریف عدل که عبارت باشد از «وضع الشیء فی موضعه».

۴. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۲/ ۶۳۰، چاپ مصر «و قد قیل لو کان الغزالی نبیاً لکان معجزته الوجیز.»

۵. ایضاً، ۱/ ۸۵ «و ذهبت کتاب‌الاسلام و بقی الاحیاء لاغنی عماذهب».

۶. همائی، غزالی‌نامه، ۳۸۳، تهران، ۱۳۱۸ هـ.ش. «کان الله جمع العلوم و اطلع الغزالی علیها».

هرعلمی را که فرا می‌گرفت آن را تمام حقیقت نمی‌دانست و قلب او با آن علم انس و آرام نمی‌گرفت. و از این روست که می‌بینیم که او از هرراهی می‌رود و شرح و بیان هرمذهبی را می‌خواند: ابتدا به‌فقه آغاز می‌کند، پس از آن متکلم می‌شود و در سخن برهمهٔ مُجادِلان و مُناظِران غلبه می‌کند به‌طوری که او را «اَنْظَرِ اهل زمانش» می‌نامند،[1] از کلام به‌فلسفه می‌گذرد، و با نبوغ ذاتی و ذهن وقاد خود آن را نقد می‌کند، و در پایان سیر و حرکت فکری خود، به‌تصوف می‌رسد و آنجاست که آرام می‌گیرد.

- ۴ -

در این مقدمه ما با شرح زندگانی و ادوار سیر فکری او کاری نداریم، و طالبان را به‌مراجع زیر صفحه حوالت می‌دهیم،[2] تنها به‌اجمال می‌گوییم:

حجة‌الاسلام ابوحامد محمدبن محمد غزالی (به‌تشدید زاء) طوسی در سال ۴۵۰/۱۰۵۸ در توقان طوس از مادرزاد، و به‌سال ۵۰۵/۱۱۱۱ در طابران طوس درگذشت. در کودکی آموزش خود را به‌طوس آغاز کرد: فقه را از امام احمدبن محمد راذکانی فراگرفت، آنگاه از طوس به‌نیشابور رفت و در مجالس درس ابوالمعالی جوینی معروف به‌امام الحرمین (درگذشتهٔ ۴۷۹هـ.ق.) حضور یافت، و در علم کلام به‌روش اشاعره برآمد تا آنکه «اَنْظَرِ اهل زمانش شد»، آنگاه به‌مُعَسْکَر (لشگرگاه نزدیک) نیشابور رفت، و به‌خواجه نظام‌الملک پیوست، و به‌تدریس در نظامیهٔ بغداد منصوب گشت. در آنجا بود که شهرت او به‌آفاق رفت و حلقهٔ درسش وسعت یافت

---

۱. سبکی، طبقات، ۶/ ۲۰۴ «و صار انظر اهل زمانه».

۲. این مآخذ را بردو گروه تقسیم می‌توان کرد: قدیم، که اهم آنها عبارتند از: اتحاف‌السادة المتقین، ۱/ ۵۶-۵۳؛ البدایة و النهایة، ۱۲/ ۱۷۳-۱۷۲؛ تاریخ ابن الوردی، ۲/ ۲۱؛ تبیین کذب المفتری، ۳۰۶-۲۹۱؛ روضات‌الجنات، ۱۸۵-۱۸۰؛ شذرات‌الذهب، ۴/ ۱۳-۱۰؛ الکامل، ۱۰/ ۱۷۳؛ المختصر لابی‌الفداء، ۱/ ۲۲۷؛ مرآة‌الجنان، ۳/ ۱۹۲-۱۷۷؛ مرآة‌الزمان، ۱/ ۴۰-۳۹؛ مفتاح‌السعادة، ۲/ ۲۱۰-۱۹۱؛ المنتظم، ۹/ ۱۷۰-۱۶۸؛ النجوم‌الزاهرة ۵/ ۲۰۳؛ وفیات‌الاعیان، ۳/ ۳۵۵-۳۵۳؛ الوافی بالوفیات، ۱/ ۲۷۴-۲۷۲. و از مآخذ جدید: محمدرضا، ابوحامد الغزالی؛ زکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی؛ عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی؛ احمد فریدالرفاعی، الغزالی؛ جلال‌الدین همایی، غزالی‌نامه؛ علی‌اصغر حلبی، تاریخ فلاسفهٔ ایرانی، ۴۰۴-۳۶۹ و غیره.

و به‌کار تألیف پرداخت. ولی سرانجام کار دنیا را پس پُشت انداخت، و مقامات و علائق صوری را رها کرده از بغداد به‌مکه رفت، و زمانی در دمشق استقرار گرفت و به‌عزلت و عبادت پرداخت و روزگار خود را وقف تأمل و تصوف ساخت، و چون از اختلال نفسانی خود شفا یافت به‌زادگاه خویش شهر طوس مراجعت کرد. برخی از مورخان گفته‌اند که به‌مصر و اسکندریه نیز سفر کرده بوده است. پس از مدتی اقامت در طوس، غزالی به‌درخواست سلطان سنجر و به‌اصرار وزیرش فخرالملک پسر خواجه نظام‌الملک در ذوالقعدهٔ ۴۹۹ از طوس به‌نیشابور رفت، و به‌تدریس در مدرسهٔ نظامیهٔ نیشابور منصوب گشت، و مدت یک سال به‌تدریس در آنجا اشتغال داشت، و در همین شهر کتاب **المنقذ من الضلال** (= «رهانندهٔ از گمراهی») را نوشت و پس از آن در سال ۵۰۰هـ.ق. از تدریس در نظامیهٔ نیشابور استعفا کرد و به‌طوس برگشت، و در جوار خانهٔ خویش خانقاهی برای صوفیان و مدرسه‌یی برای طالب علمان بنا کرد و در همانجا به‌تدریس و ریاضت و عبادت مشغول بود تا روز چهاردهم جُمادی‌الثانیهٔ ۵۰۵هـ.ق. در طابران طوس درگذشت و همانجا مدفون شد.

- ۵ -

معنی تهافت. تهافُت یعنی تناقض و تناقض‌گویی، و تهافت‌الفلاسفه یعنی تناقض‌گویی فیلسوفان. اما باید دانست که تهافت در زبان تازی به‌معنی تساقُط یا یکی پس از دیگری سقوط کردن است؛ یا پاره پاره سقوط کردن و از هم شکافتن و فرو افتادن. و تساقُطِ ثَوب، یعنی سست شدن و پوسیدن جامه.[1] و می‌توان گفت که ـ به‌نظر غَزّالی ـ عقاید فیلسوفان نیز براثر ضربه‌های شکننده و حمله‌های مدلل غزالی یکی پس از دیگری از درجهٔ اعتبار ساقط شد و سستی آنها

---

۱. التهافت: التساقط شیئاً بعد شیء، و قال الجوهری: التهفت التساقط قطعةً قطعةً؛ و تهافَتَ الثوبُ تساقَطَ و بَلِیَ (لسان‌العرب و اقرب الموارد). ابوالحسن محمّدبن محمد بصری معروف به ابن‌لَنْکَکْ (وفات، حدود ۳۶۰ هـ.ق.) گوید:

زمـانٌ رَأَیْـنا فـیه کُـلَّ عـجائبٍ — وَ أَصْبَحَتِ الأَذنابُ فوقَ الذَّوائبِ
لَوْ أَنَّ عَلَی الأَفلاکِ ما فی قـلوبِنا — تهافَتَتِ الأَفلاکُ مِنْ کُلِّ جـانبِ

(← ابوالفتوح، تفسیر، ۸/۱۴۰، شعرانی؛ ثعالبی، یتیمةالدهر، ۲ / ۶ـ۱۲۵؛ یاقوت، معجم‌الادباء، ۷/۸۱-۷۷، مرگلیوث)

روشن گردید. این ضربه‌ها به‌راستی شکننده ـ و با نظر به‌نتیجهٔ آن چنان کوبنده بود، که پس از آن ضربه‌ها، فلسفه دیگر در کشورهای اسلامی کمر راست نکرد[1] و هرچند که دفاع دقیق و عالمانهٔ ابن‌رشد (۱۱۹۸/۵۹۵) کار غزالی راکم و بیش از قطعیت انداخت و بسیاری از نکته‌های جدلی و سفسطی او را آشکار ساخت. ولی فلسفه دیگر آن اعتبار و رونق سابق را نیافت و مطرود و مطعون گشت.

چون در سدهٔ سیزدهم میلادی کتاب ابن‌رشد یعنی **تهافت‌التهافت** به‌زبان لاتین ترجمه شد، مترجم تهافت آن را به‌معنی تساقط و تحطیم (= فروشکستن) و هدم یا نابود کردن فهمید و تهافت‌الفلاسفه را به‌لغت لاتین «دیستراکسیونه فیلوسفروم»[2] (نابودی فلسفه)، و تهافت‌التهافت را «دیستروکتیو دیتسروکسیونز» (نابودی نابودی)[3] ترجمه کرد. همین طور ریمون مارتین ـ از مدرسان معاصر فلسفهٔ سنت‌توماس آکوئینی[4] (۱۲۷۴ـ۱۲۲۵م) درکتابی که در رد مسلمانان و یهود نوشته، به‌کتاب تهافت‌الفلاسفه به‌عنوان هدم یا **تحطیم الفلاسفه**[5] اشاره می‌کند.

از ترجمهٔ انگلیسی کتاب تهافت‌التهافت نیز، که ون‌دن‌برگ[6] آن را در دو جزء زیر عنوان «بی‌ارتباطی بی‌ارتباطی»[7] ترجمه کرده برمی‌آید که تهافت را به‌معنی تناقض می‌داند. و همین خود نشان می‌دهد که او از معنی تحت لفظی کلمه عدول کرده، و به‌این رفته است که تهافت عبارت از تناقض در آراء و عدم هم‌آهنگی و پیوستگی میان آنهاست. وآنگهی تفسیر او از تهافت نشان می‌دهد که از تعبیری که اشاره به‌اشخاص فلاسفه می‌کند عدول کرده و معتقد است که این تهافت یعنی تناقض‌گویی و عدم پیوستگی منطقی در خود مطالب و مباحث فلسفی وجود دارد. و به‌نظر مترجم این نظر از نظرهای دیگر به‌محتوای کتاب و موضوع آن نزدیک‌تر است، زیرا قصد غزالی نیز فیلسوفان نیست (اگرچه نام کتاب بیان تهافت فیلسوفان است) بلکه بیشتر به‌عدم

---

۱. «وانه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعد فی الشرق قائمة».

2. Destructio Philosophorum ("Destruction of the Philosophers").

3. Destructio Destructions ("Destruction of Destruction").

4. Thomas Aquinas.

5. Ruina Philosophorum.

6. Simon Van Den Bergh, Averroes' *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence) Volumes I and II London (Luzac and Company Limited), 1978, PP 11-17.

7. The Incoherence of the Incoherence.

ارتباط و انسجام مباحث فلسفی آنان و نبودن ملازمه میان مقدمات منطقی و نتایج آنها نظر دارد.
اما چون «افکار فلسفی از اذهان فیلسوفان تراوش می‌کند و از عدم به‌وجود نمی‌آید و به‌هر صورت، فلسفه منسوب به‌فیلسوفان است، غزالی تنها اشاره به‌فیلسوفانی می‌کند که اهمیت آنها و دقت نظرشان در جهان اسلام مورد انکار هیچکس نیست و اهل دین، و نیز مقلدان فلاسفه را برحذر می‌دارد از اینکه از اسامی «دهشتناک» و پرآوازهٔ مردانی چون سقراط، افلاطون، بقراط و جالینوس و به‌ویژه ارسطو در میان یونانیان؛ و ابن‌سینا و فارابی در میان اسلامیان تهراسند، و بدانند که در اندیشه‌های آنان نیز امکان تناقض و عدم انسجام و ارتباط هست، و می‌توان آنها را فروشکست و نابود ساخت. از این روی، خود به‌این کار کمر می‌بندد و در این معرکه وارد می‌شود. او این مردان نامی را به‌تحقیر، متفلسفه یا «فیلسوف‌نما» می‌خواند[1] و می‌کوشد که در بیست مورد تناقض‌گویی آنها را آشکار سازد. و بنابرسخن معروف «چون که صد آمد نود هم پیش ماست»، در رد و هدم و اظهار تناقض مباحث فلسفی به‌شناخته‌ترین قهرمان مشائیان اسلام یعنی ابن‌سینا (وگه‌گاه فارابی) روی می‌آورد. یعنی نخست عقاید فیلسوفان را ـ تقریباً لفظ به‌لفظ از کتاب دانشنامهٔ علائی نقل می‌کند و در برخی مواضع از کتاب النجاة هم کمک می‌گیرد و انصافاً در نقل و تفهیم آنها جانب امانت را دقیقاً رعایت می‌کند، تا بهانه‌یی در دست مخالفان او نباشد.[2] چه ابن‌سینا حجت همهٔ فیلسوفان اسلامی است، و بیان او نزدیک‌ترین و دقیق‌ترین تعبیری است از فلسفهٔ مشائی ارسطو؛ لذا هدم آن و نشان دادن مواضع تناقض و عدم اتساق آن به‌منزلهٔ مرگ فلسفه و شکست قطعی آن است. و باید گفت که غزالی در انتخاب واژهٔ تهافت ـ که به‌معنی تناقض به‌کارش برده ـ نهایت قساوت را در مورد فلسفه و فلاسفه به‌کار برده است زیرا چنان که دکتر سلیمان دنیا هم در مقدمهٔ تهافت ابن‌رشد (چاپ مصر، ۱۹۶۵، ص ۱۷) می‌گوید:

---

۱. تهافت‌الفلاسفه، ۷۵ «و اقومهم بالنقل و التحقیق من المتفلسفة فی الاسلام الفارابی ـ ابونصر و ابن‌سینا»؛ و المنقذ من الضلال، ۲۱-۲۰ «موجب تکفیرهم و تکفیر متبعیهم من المتفلسفة الاسلامیین کابن‌سینا و الفارابی و غیرهما».

۲. البته ابن‌رشد در تهافت‌التهافت غزالی را مکرراً به‌تغییر و تحریف افکار و عقاید فلاسفهٔ اقدمین متهم می‌کند و در چند مورد صریحاً یادآور می‌شود که غزالی مطالبی را که فیلسوفان نگفته‌اند به‌آنها نسبت داده است؛ ولی بسیاری از اوقات ابن‌سینا را به‌عمد تسبت می‌کند به‌نحوی که می‌خواهد ـ برضد ابن‌سینا ـ جانب غزالی را بگیرد!

«هیچ اسمی نیست که بتواند مانند کلمهٔ تناقض دال برخواری اندیشهٔ موصوف به‌آن و سخافت و حقارت آن باشد؛ و گویی غزالی با این تسمیه نهایت قساوت ممکن را برفیلسوفان روا داشته است.»[1]

از آنچه یاد شد می‌توان دریافت که واژهٔ تهافت بمعنی تناقض‌گویی بکار رفته، اگرچه از معنی وضعی و تحت لفظی آن به‌دور مانده است، و این نکته گذشته از ترجمه‌هایی که از این کلمه در لاتین و انگلیسی شده، از اشارات متعدد خود غزالی به‌وضوح برمی‌آید که او تهافت را به‌معنی تناقض به‌کار برده. ما ذیلاً مواضعی را که غزالی این واژه را مترادف با تناقض به‌کار برده نقل می‌کنیم:

۱ـ تهافت به‌معنی تناقض، در صفحهٔ (۷۳) کتاب که می‌گوید «انتدبت لتحریر هذا الکتاب رداً علی الفلاسفة القدماء مبیناً تهافُتَ عقیدتهم و تناقُضَ کلمتهم فیما یتعلق بالالهیات...»

۲ـ تناقض بدون یاد کردن تهافت، در صفحهٔ (۷۴) «و لنذکر الآن بعد المقدمات فهرست المسائل التی اظهرنا تناقض مذهبهم فیها فی هذا الکتاب...»

۳ـ تناقض، بدون ذکر تهافت، در صفحهٔ (۸۵) «فهذا ما اردنا ان نذکر تناقضهم فیه من جملة علومهم الالهیة و الطبیعیة...»

۴ـ تناقض بدون ذکر تهافت. صفحهٔ (۱۲۰) «و المقصود: اظهار تناقض کلامهم.»

۵ـ تهافت مترادف تناقض، صفحهٔ (۲۵۶) «و الجواب ان هذا الکتاب ما صنفناه الالبیان التهافت و التناقض فی کلام الفلاسفة.»

از این موارد که بگذریم در ضمن کتاب تهافت به‌عبارت‌هایی برمی‌خوریم که غزالی، گذشته از اینکه تهافت را به‌معنی اظهار تناقض‌گویی فیلسوفان بکار برده، به‌این واژه «تشویش دعاوی» (صفحهٔ ۱۵۱) و «هدم» و «تغییر در وجوه ادله» (صفحهٔ ۱۲۱) نیز اراده کرده است که البته با غرض مؤلف بیشتر دمساز است تا با معنی لغوی کلمه.

---

۱. «و لیس کالتناقض اسم یؤدی دلالة علی هوان لفکر الموصوف به‌وسخفه و حقارته؛ فکان الغزالی اقسی ما یکون علی الفلاسفة بهذه التسمیة».

- ٦ -

شهرت دو تهافت. تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی و تهافت‌التهافت ابن‌رشد از مشهورترین کتاب‌های فلسفی اسلامی، بلکه مسیحی، در قرون وسطی بوده است. و دو کتاب متلازم‌اند و معمولاً یکی را بی‌دیگری یاد نمی‌کنند و به‌ویژه تهافت‌التهافت ابن‌رشد که در آن ابن‌رشد فقره به‌فقره تهافت‌الفلاسفه را نقل و برآن رد نوشته است. تهافت‌الفلاسفه هجوم برفلسفه و بالتبع برفیلسوفان است، و تهافت‌التهافت دفاع از فلسفه و فیلسوفان مشائی.

این دو کتاب سالیان درازی ابزار انتقاد و رد فیلسوفان و جواب فیلسوفان برمنتقدان خود، درمیان کشیشان و متکلمان مسیحی و علمای اسلامی بوده است و به‌ویژه از طریق ترجمهٔ عبری آن در مغرب زمین شناخته شده بوده است. به‌نظر مترجم شاید یک سبب در شهرت بسیار تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی میان مغرب زمینیان این باشد که غزالی به‌اندازهٔ دیگر مخالفان فلسفه (مانند ابن‌جوزی و ابن‌تیمیه و ابن‌قیم و دیگران) تعصب نشان نداده است. چه غزالی برهمهٔ فیلسوفان رد و انکار ندارد و حتی در آغاز کتاب، «متألهین فلاسفه» را از انتقاداتی که برفلاسفه در کتاب خود ایراد می‌کند، جدا می‌سازد،[1] و نیز صریحاً می‌گوید که مردم می‌توانند در علوم ریاضی و علوم طبیعی (بیشترین بخش آن) بحث در پیوندند، زیرا مباحث این دو علم در عمران و آبادی بلاد و حفظ سلامت مردم سودمند است، و حتی دین نیز به‌یادگیری آنها تأکید کرده، و به‌سبب مصالحی که در آنها وجود دارد آنها را ستوده است. مثلاً ممکن نیست که عاقل کسب علم طبی را که مایهٔ علاج ابدان و شفای بیماران است، ناروا بشمارد.

اما فراموش نباید کرد که غزالی می‌خواست از هرکرانه که بتواند تیری برپیکر فلسفه رها کند، از این روی ذهن مردمان را در باب علوم طبیعی و ریاضی فیلسوفان آشفته می‌کند، و مثلاً می‌گوید: آفت ریاضیات در اینست که چون ناظر در براهین آن می‌نگرد، و استواری آنها را مشاهده می‌کند، معتقد می‌شود که کلام آنها دربارهٔ الهیات نیز به‌همین اندازه استوار است. و از ین جهت، باطناً به‌فلسفه و فلاسفه و استدلال آنها در الهیات نیز دل می‌بندد و این به‌نظر غزالی

---

۱. برای نمونه در المنقذ، ۱۸ می‌گوید «اعلم أنهم علی کثرة فرقهم و اختلاف مذاهبهم ینقسمون الی ثلاثة اقسام: الدهریون، و الطبیعیون، و الالهیون»؛ و در تهافت‌الفلاسفه، ۷۳ گوید «زعماء الفلاسفة و رؤسائهم برآءٌ عما قذفوا به (المتشبهون) من جحد الشرایع و أنهم مؤمنون بالله و مصدقون برسله...»

که «هادم» فلسفه و «مخرب» اندیشهٔ حکیمان مست، درست نیست.[۱]

آفت علوم طبیعی هم در اینست که پژوهشگر چون گیاه‌شناسی و جانورشناسی و فی‌الجمله اجسام زنده را می‌بیند و بررسی می‌کند و در می‌یابد که آنها زاده می‌شوند و می‌میرند، گمان می‌کند که انسان نیز همین طور است یعنی زاده می‌شود و می‌میرد، بی‌آنکه در روز رستاخیز جان‌ها برانگیخته شوند و تن‌ها محشور گردند.[۲]

به‌هرجهت، این دو کتاب در طول سده‌ها وسیلهٔ فهم فلسفهٔ اسلامی و انتقادات وارد برآنها در دسترس عربیان بوده، و بیشتر از کتاب‌های معتبر فلسفی مانند الشفاء و النجاة و الاشارات ابن‌سینا و مؤلفان دیگر خواننده داشته است.

ـ ۷ ـ

ارزیابی دو کتاب. کتاب تهافت‌الفلاسفه نزاع قدیم میان فلسفه و دین را به‌نحو بارزی ترسیم و تصویر می‌کند. این نزاع در طول تاریخ اسلام، از زمانی که فلسفه وارد حیات مسلمانان شده صور و اشکال گوناگون یافته است؛ و در حقیقت این پیکر به‌پیکار میان عقل و نقل برمی‌گردد.

البته جماعتی هستند که می‌گویند ـ و بنابراستنباط خود راست هم می‌گویند ـ که عقل با نقل تناقض یا تضادی ندارد، زیرا «هرچه شرع بدان حکم می‌کند عقل نیز بدان حکم می‌کند»[۳]، و بالعکس. اما باید دانست که این جماعت عقل را خادم نقل می‌دانند، زیرا اگر اهل عقلی خلاف منقول سخنی بگوید او را به کژفهمی نسبت داده به‌توبه و استغفار می‌خوانند ـ و اگر گردن ننهاد تکفیر و تشهیر و لعنش می‌کنند، و اگر فایده‌یی نبخشید و عقل فضول و کنجکاوی آزاد را ادامه

---

۱. المُنقِذ، ۲۴-۲۳.

۲. تهافت، ۷۲-۷۱؛ المُنقِذ، ص ۲۷ ـ اینجا می‌توان پرسید که: پس طالب این دو علم چه کار باید بکند آخر چون از مطالعهٔ این دو علم نیز احتمال افتادن به‌اشتباه و «عیان باطل» می‌رود، باید آن دو را ترک کرده همهٔ عمر خود را به‌خواندن «وجیز» و «وسیط» و «بسیط» مشغول باشد و فرزندان و آیندگان را نیز به‌خواندن آن‌ها بفرماید؟!

۳. اشاره است به‌جملهٔ معروفی که برخی از متکلمان گویند «کل ما حکم به‌الشرع حکم به‌العقل، و کل ما حکم به‌العقل حکم به‌الشرع» (← محمدحسین‌بن محمدرحیم ایوان کیفی اصفهانی (قرن ۱۳)، الفُصُولُ الغَرَوِيّةُ فی الاصول الفقهیه، ۱۶-۱۵، چاپ سنگی).

داد، او را می‌کشند. و خوانندگان، خود ده‌ها مثال از این دست مناقشه و پیکار را در تاریخ فلسفهٔ جهان، ایران و اسلام به‌یاد دارند. و از سرنوشت امثال محمدبن جهم، فارابی، ابن‌سینا، عین‌القضاۃ همدانی،شهاب‌الدین حکیم مقتول، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا و جیوردانو-برونو و اسپینوزا و دیگران باخبرند و کافی است که مقدمهٔ کتاب‌های این جماعت و شرح احوال آنها را بخوانند تا دانسته شود که از دست مردم عامه چه ناله‌های جانکاه و دردناکی سر داده‌اند.

و حق اینست که عقل و دین هم در جوهر و هم در روش با هم ـ به‌اصطلاح علمای اصول ـ «اختلاف مبنایی» دارند. اختلاف در جوهر از اینجاست که: دین برپایهٔ وحی آسمانی فرود آمدهٔ برپیام‌آوران و رسولان الهی است که مکلف به‌تبلیغ رسالت برای بشر هستند، و از این جهت ارکان اصلی اعتقاد اسلامی نیز مانند ادیان دیگر سه چیز است: وجود خدا و وحدانیت او، فرستادن رسولان، و سرانجام بعث در آخرت. ولیکن معلوم نیست چرا وقتی غزالی در تهافت برفیلسوفان رد می‌نویسد و تناقض آراء آنها را بیان می‌کند، تنها دو رکن اول و سوم را مورد بحث قرار می‌دهد، و از رکن دوم یعنی فرستادن رسولان سخنی نمی‌گوید: آیا از این نظر که فیلسوفان در امر نبوت با فقیهان و متکلمان اختلافی ندارند؟

اما فلسفه برعقل انسان اعتماد دارد نه بروحی، و فیلسوف گاهی به‌وجود خدا ایمان می‌آورد وگاهی نمی‌آورد، و از فیلسوفان کسانی بوده‌اند که متأله و خداشناس بوده‌اند و کسانی که منکر و خداناشناس. فلسفه آنچه را که حس بدان شهادت می‌دهد و عقل آن را تأکید می‌کند باور دارد پس، میانِ دین و فلسفه از لحاظ ریشه و جوهر اختلاف هست؛ همین طور روش و منهج، دین با فلسفه اختلاف دارد یعنی طرز تعلیم انبیاء الهی با روش تعلیم فیلسوفان فرق می‌کند، و نیز مسائلی که آن دو گروه مطرح کرده‌اند، با یک‌دیگر فرق دارد. و از عادات معمولی مسلمانان این بوده و هست که میان این دو روش و منهج به‌مقابله‌یی قائل شوند، و از این جاست که تعارض میان سمع و عقل، معقول و منقول، و شریعت و حکمت و جز آن پدیدار شده است.

شکی نیست که کوشش‌هایی جهت تطبیق و آشتی دادن (= توفیق) میان دو طریق به‌عمل آمده است، و می‌توان گفت که جمع میان شریعت و حکمت از زمانی که فلسفه در حیات مسلمانان پدیدار گردید، ظاهر گشته؛ و در هردوره‌یی توفیقی ملایم با شرائط و مقتضیات آن عصر پدید آمده است. فارابی روش توفیق را چنین فهمید که نخست میان افلاطون و ارسطو

آشتی بدهد و اشراق را با عقل و استدلال دوست سازد و از این طریق توفیق جوهری میان نقل و عقل را بیرون بکشد؛ اخوان‌الصفاء هم می‌گفتند: هم دین و هم فلسفه به‌ناپاکی و کژروی آلوده شده، باید نخست این هردو را از ناپاکی‌ها پالود، و آنگاه کوشید تا متدینان و متفلسفان هرچه بیشتر به‌هم نزدیک گردند، و اختلاف از میانه برخیزد.[1]

ولی این نزاع در میانهٔ سده‌های دوم تا پنجم هم که نسبةً خفیف‌تر می‌نمود به‌شدت در میان اشعریه و معتزله رواج داشت و هریک از دو گروه به‌کمک خلیفه‌یی یا وزیری متنفذ و با استناد به‌آیات قرآنی و احادیث نبوی، دیگری را به‌جهل و کفر و خروج از دین و جز آن متهم می‌ساختند و هرگز ممکن نشد که میان خود به‌توافقی برسند. اما این پیکار و صراع عظیم در سدهٔ پنجم به‌اوج خود رسید و با انتشار تهافت الفلاسفهٔ غزالی به‌وضوح روشن گشت که آب اهل دین و اهل حکمت به‌یک جوی نمی‌رود. این روزگار، روزگار نیرو گرفتن دین الهی و هزیمت یافتن فلسفه بود؛ چنان هزیمتی که فلسفه را به‌نهانکاری و اختفاء کشانید، و اندک‌اندک فلسفه را به‌نحوی از حیات فرهنگی مسلمانان بیرون کرد، چه فتاوی بسیاری مبنی برتحریم تحصیل و اشتغال به‌آن و تدریسش صادر کردند.

البته فلسفه صناعتی یونانی بود، و از اواخر سدهٔ اول هجری، پس از آنکه مسیحیان شام و عراق اسلام آوردند، به‌شرق اسلامی وارد گردید، و خودِ تعالیم مسیحی پس از غلبه برفلسفه از نکات عقلی و مباحث فلسفی آکنده شده بود، و از این روی، فلسفه در سدهٔ دوم هجری ـ عصر ترجمه ـ و به‌ویژه در خلافت مأمون که فلاسفه و معتزله را تشجیع می‌کرد و آزاداندیشی را رواج می‌داد، رونقی بسزا یافت. و دربار او و معتصم به‌وجود یعقوب‌بن اسحق الکندی (درگذشتهٔ ۲۶۱هـ.ق.)[2] فیلسوف عرب زینت یافت. و اگرچه الکندی در پیروی از ارسطو افراط نکرد، و مثلاً مانند فارابی و ابن سینا به‌قِدَمِ عالَم نرفت، بلکه به‌خلق و ابداع عالم گروید، با وجود این از تکفیر رجال دین آسوده و برکنار نماند، و سرانجام ناچار به‌دفاع از فلسفه گردیده گفت: «فلسفه با دین

---

۱ ابوحیان التوحیدی، الامتاع و المؤانسة، ۲/ ۲۲-۲۱، چاپ بیروت، ۱۹۵۸، به‌اهتمام احمدامین و احمد زین.

۲ برای شرح احوال و آثار الکندی بنگرید به‌کتاب مترجم، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ۵۷-۴۱، اساطیر، ۱۳۷۳ هـ.ش.

مخالف نیست تا وقتی که هردو طالب حق‌اند و از این گذشته روش فلسفه، جستن برهان و طلب علت است و آن چیزی نیست که دین از آن نهی کرده باشد.»[۱]

طبیعی بود که این پیکار میان رجال دین ـ خواه فقیهان و خواه متکلمان ـ و میان فیلسوفان با ظهور فارابی و ابن‌سینا هرچه بیشتر شدت یابد، زیرا فارابی معتقد به‌نظریهٔ فیضان بود یعنی می‌گفت: جهان به‌مثابهٔ فیض و پرتوی از ذات واجب است که بالضروره از ذات او صادر می‌گردد همانطور که نور آفتاب بالضروره از آفتاب صادر می‌گردد، و همو نبوت را برپایهٔ یک تفسیر نفسانی بیان می‌کرد و براین عقیده بود که نبوت یکی از وظایف مخیله است که از ارتباط او با عقل فعال حاصل می‌گردد. این هجوم برشیخ‌الرئیس ابن‌سینا هرچه قوی‌تر گشت، چون که میل و به‌مشائیان بیشتر بود و به‌قدم عالم می‌گفت و علم خدا را به‌جزئیات ناممکن می‌دانست[۲] و علم او را به‌امور جزئی به‌نحوی کلی ممکن می‌پنداشت؛ و این به‌هرطریق، مخالف نص صریح قرآن بود که افتادن هربرگ را از درخت از علم خدا برکنار نمی‌داند.

در این میان، حال متکلمان بهتر از فلاسفه نبود، زیرا معتزله نیز برعقل اعتماد کرده بودند و طریق الهام را انکاری تمام داشتند و معتقد بودند که این روش آدمی را به‌معرفتی و ثیق که در پرتو براهین عقلی قابل اختبار و آزمون باشد، نمی‌رساند. و حتی وقتی هم که اشعری از استاد خود جُبّائی جدا شد همچنان منزلت عقل را حفظ می‌کرد، و به‌مبادی عقل ایمان داشت، و ارتباط اسباب را به‌مسبّبات لازم می‌شمرد، و دَوَرانِ علت با معلول را حتمی می‌دانست، و نصب ادله و علاقهٔ ضروری میان دلیل و مدلول را واجب می‌شمرد بنابراین وقتی غزالی به‌فیلسوفان هجوم آورد، که روش آنها یکسره عقلی است، به‌متکلمان معتزلی و اشاعرهٔ سابق برخود نیز ـ که عقل را راهنمای خود می‌دانستند ـ حمله آورد. از این روی، معلوم شد که برای شناخت دین، تنها «عقل» کفایتی ندارد.»

ـ ۸ ـ

هزیمت فلسفه. این امور باعث گشت که روزگار فلسفه تیره شد و برهان و منطق متروک افتاد

۱. یارجی و کرم، اعلام‌الفلسفة العربیة، ۱۸۳ـ۱۸۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.
۲. شرح این مسائل در متن کتاب خواهد آمد.

و حتّیٰ کسانی از علمای دین که تمایلات فلسفی داشتند یا در آن علم مهارتی به‌هم زده بودند کوشیدند تا مردم آنها را به‌فقاهت بیشتر بشناسند تا به‌فلسفه. برخی از شریعتمداران از پیش خود برای فلسفه اشتقاق ساختند. ابن‌تیمیه گفت: فلسفه مرکب از دو کلمه است: فَلّ و سَفَه [=اولش فل و آخرش سفه است»] و حتی خاقانی گفت: «فلسفی اهل دین مپندارید»، و همو فیلسوف را «هیز و نامردم» شمرد.[۱]

و این همه نبود مگر براثر رواج انتقادات کوبنده و جدلی غزالی در میان اهل علم و ادب، و رشحات ناشی از آنها در قلوب مردم عادی. از این جهت، آن خیالی که می‌توان میان فلسفه و دین سازش داد و یکی از آن دو را ـ و بیشتر فلسفه را ـ در خدمت دیگری یعنی دین قرار داد، از میان رفت. و زحماتی که امثال فارابی و اخوان‌الصفا با هزار خون دل و سوزاندن فسفر مغز کشیده بودند همه برباد رفت. غزالی نشان داد که نه تنها مبادی عقاید فیلسوفان با دینداران یکی نیست بلکه در مباحثی آنها کاملاً خلاف دین می‌گویند و کافرند ـ و اگر دست دهد و لازم باشد ـ قتل آنان واجب است. و از اینجا بود که درستی رأی فیلسوفانی چون ابوالحسن عامری (درگذشتهٔ ۳۸۱هـ.ق.) و ابوحاتم سجستانی (درگذشتهٔ حدود ۳۹۱هـ.ق.) روشن گشت که اخوان‌الصفا و دیگران در کوشش خود برای توفیق و سازش دادن میان دین و فلسفه کاری عبث کرده‌اند؛[۲] و شریعت الهی و عقل انسانی مشکل با هم توافق می‌یابند: یکی با «چون» و «چرای» آدمیزاده سر و کار دارد، و دیگری با احکام بی‌چون و چرای الهی.

همینطور می‌توان گفت که یکی از اسباب عمدهٔ عقب‌ماندگی‌های مسلمانان ـ اگر هم همهٔ گناهان را به‌گردن غزالی نگذاریم ـ همین حملات غزالی به‌فلسفه و تأکید او بر توقف مسلمانان در حدود شرع و پا فرا نگذاشتن از آن بوده است. و بالاتر از همه نشان دادن جنبه‌های متناقض فلسفه ـ و به‌خیال او ـ کفرآمیز جلوه دادن آن در نظر مردم به‌ویژه عامیان ـ راه را برای جولان آزاد اندیشه‌های فلسفی بست و مردم را به‌گمان انداخت تا بگویند که علمی که نهایتِ آن اینهمه از این همه تناقض و ابهام است از تحصیل آن چه حاصل. و غافل ماندند از این نکته که نه فلسفه

---

۱ در این باب، ← به مقالهٔ نگارنده در مجلهٔ «نشر دانش»، سال ۱۳۶۱هـ.ش.، شماره دوم، صفحات ۵-۷۳.

۲ به‌کتاب الامتاع والمؤانسة ۲/ ۲۴۰-۲۳۷ بنگرید.

محدود به‌این نکاتی بوده است که غزالی برفیلسوفان گرفته، و نه مقصود از تکفیر فیلسوفان، منع بحث و تدریس آن نکاتی است که معمولاً در مدارس تدریس می‌شده و می‌شود. امّا نتیجهٔ آن، اقدام به‌از میان بردن هرگونه اندیشهٔ آزاد خارج از حوزهٔ دیانت بود که به‌ویژه برای سلاطین و فرمانروایان ستمگار خطرناک می‌نمود و رواج آنها در میان مردم مایهٔ دردسر و گرفتاری دولتمردان. و راستی را از این پیش آمد ـ یعنی رد و انکار فلسفه و تکفیر مشتغلان به‌فلسفه ـ پادشاهان و فرمانروایان بیش از همه سود جستند و در کوبیدن و ریشه‌کن کردن مخالفان خود، از آن حربه‌یی قوی ساختند، و توانستند که راه را برای همهٔ اندیشمندان و اهل علم ببندند. بنابراین، بی‌آنکه شاید خود غزالی بخواهد یا بداند تهاجمات او به‌فلسفه این ضربت بزرگ را به‌اسلامیان زد که آنها را از نعمت اندیشهٔ آزاد محروم گردند و بسیاری از اندیشه‌های بزرگ فلسفی و سیاسی و اجتماعی را که در صورت ابراز شدن مایهٔ دگرگونی‌های عظیمی در حوزهٔ اسلام می‌شد ریشه‌کن کند. و به‌نظر اینجانب اینست معنی سخن معروفی که گفته‌اند «ضربتی که غزالی برفلسفه وارد کرد چنان بود که هنوز هم از زیر آن کمر راست نکرده است.»[1]

نتیجهٔ این وضع آن شد که به‌عوض فلسفه و علوم عقلی و دانش‌های تجربی، مسلمانان به‌علوم کلامی و اصولی و مشاجرات لفظی پرداختند، و افکار آنها منحصر گشت به‌معرفت پیامبری و سیرهٔ پیامبر(ص)، معنی وحی، معنی شیطان، معنی فرشتگان و دیوان، چگونگی مخالفت و دشمنی شیاطین با آدمیان، چگونگی ظهور فرشته برپیامبران، و کیفیت وصول وحی الهی به‌آنان؛ شناخت ملکوت آسمان‌ها و زمین، معرفت قلب، تصادم فرشتگان و شیاطین، شناختِ «لَمّهٔ»[2] مَلَک» و «لَمّهٔ شیطان»، شناختِ آخرت و بهشت و دوزخ و عذابِ قبر، و صراط و میزان و حساب؛ و معنیِ لقاءُالله و نظر به‌وَجْهِ کریم او، و معنی قرب و نزول در جوار او، و معنی حصول سعادت از طریقِ مُرافَقَت با ملاء اعلی و معنیِ تفاوت درجاتِ اهل بهشت و دَرَکاتِ دوزخیان؛ در حالی که بیشترِ این اشاراتْ از رموز است. اما غزالی و آیندگانِ هم مشرب او آنها را حقایق بلکه واقعیات پنداشتند و برایِ تفسیر و تأویلِ آنها خیالاتِ گوناگون بافتند.

نتیجهٔ هزیمت فلسفه و رواج فقه و حدیث تنها آن شد که: اگر کسی امروزه کتاب‌های قدیم

---

۱ رجوع کنید به مقدمهٔ همین کتاب.

۲ لمه: به‌فتح اول و تشدید میم، صربت؛ وسوسه، تماس (منتخب‌اللغات و منتهی‌الارب).

اسلامی را مطالعه کند می‌بیند که بیشتر فقیهان و عالمان اخبار، به‌جغرافیا یا نقشهٔ آخرت از جغرافیا و نقشهٔ دنیا داناتر بوده‌اند؛ آنها رودخانه‌های آن جهان و مواضع آنها را از رودخانه‌های این جهان عینی ـ که ما در آن زندگی می‌کنیم ـ بهتر و بیشتر می‌شناختند، و دربارهٔ ابواب جهنم بیشتر از آن می‌دانستند که دربارهٔ اسباب انحطاط امت‌ها و ضعف و عقب‌ماندگی ملت‌ها، و دربارهٔ نعیم آخرت بیشتر از آن آگاهی داشتند که دربارهٔ نعیم دنیا و طرق استفاده از منابع زیرزمینی و نعمت‌های روی زمینی خودشان؛ چنانکه آدمی می‌تواند صدها کتاب و رساله در وصف حشر و نشر و پل و بهشت و دوزخ و حتی اسامی فرشتگان و دیوان بیابد و بخواند، ولی نمی‌تواند کتابی چند بیابد که تعریف مطلوبی از خلافت اسلامی که به‌سبب آن هزاران فتنه بپا خاسته و دهها جنگ درگرفته به‌دست دهد.

آری غزالی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که به‌بقاء و ادامهٔ این بی‌خبری و غفلت کمک کردند، و از این طریق صدمات عمده‌یی ببار آوردند. عقاید او مانع بزرگی در مقابل بسط عقلیات و رشد آزادی فکر در ممالک اسلامی شده و عجیب‌تر اینست که غزالی خود در عین اینکه در تجلیل معاویه و مثال او تردیدی ندارد،[1] و لعن پسر او یزید را جائز نمی‌داند به‌حکیم بزرگواری مانند شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌تازد و تحصیل علم فلسفه و حتی کلام و خلاف را تضییع عمر می‌شمارد و کفر می‌داند.

غزالی مدعی است که «در معقولات مذهب برهان دارد...»[2] اما چنانکه می‌دانید پیش غزالی غرض از معقول برهانی کلیهٔ نواهی و اوامری است که قبلاً قرآن و حدیث به‌آن ناطق بوده است، و اصحاب سنت و علمای سلف آن را تأیید کرده‌اند، وگرنه مقصودش به‌برهان، استدلال منطقی فیلسوفان بلکه متکلمان نیست، چه در بسیاری از مواضع گذشته از تحریم فلسفه، تحصیل علم کلام و خلاف و نجوم و شعر و عروض، و خواندن دواوین متنبی و حماسهٔ بحتری را تضییع عمر می‌پندارد یک جا می‌گوید: «وقتی عوام از این معانی (بدو فوق و استواء برعرش ـ)

---

۱. ← همین مقدمه؛ و مکاتیب فارسی غزالی، صفحهٔ ب، چاپ مرحوم عباس اقبال، ۱۳۳۳ هـ.ش.

۲. ایضاً، مکاتیب، ص ۳۱؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرهٔ دولتشاه، ص ۳۰۹. عین عبارت چنین است «در شرعیات مذهب قرآن دارم، و در معقولات مذهب برهان و هیچ کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم: نه شافعی برمن خطی دارد و نه ابوحنیفه برمن براتی.»

بپرسند، راندن و منع کردن آنها و حتی زدنشان به‌تازیانه واجب است ـ همچنان که عمر ـ رضی‌الله عنه ـ دربارهٔ هرکس که از آیات متشابه می‌پرسید، چنین می‌کرد؛ و همچنان که پیامبر(ص) خود در انکار برقومی که ایشان را دید که در مسألهٔ قَدَر بحث درپیوسته‌اند، چنین کرد، و وقتی که مطلب را از خود او پرسیدند، گفت «آیا به‌انجام این کار فرمان یافته‌اید؟» و گفت: «همانا پیشینیان شما به‌کثرت سؤال هلاک شدند» [1]

معنی این اعتقاد چیست جز جلوگیری از سؤال، سؤالی که فطری بشر است و نتیجهٔ آن نیست مگر محدود کردن مسلمانان به‌مباحثی که قبلاً یاد کردیم یعنی مندرجات کتاب‌های الوجیز و الوسیط و البسیط، و در نظر نگرفتن واقعیت‌های زندگانی و بی‌اعتنایی به‌مناسبات زمانی و مکانی و مصالح فعلی و عملی مردم. چه پس از آنکه *اندیشه‌ها* و *اصول* عقاید فیلسوفان و متکلمان را ـ به‌خیال خود ـ منهدم ساخت، کتاب‌های متعدد و درازی در کیفیت عزلت و ترک دنیا نوشت، و چون خواست که شؤون اجتماعی را انتقاد کند کتاب *التبر المسبوک فی نصیحة الملوک* را نوشت که خود آیتی است در خیالپردازی، لاهوت‌گرایی و اضطراب.[2] نتیجهٔ فلسفه و منع شدن بحث آزاد و اکتفاء به‌فقه و حدیث و عرفان منفی و عزلت و گوشه‌نشینی این شد که اکثر متقدمان ما در باب سیاست چیز مهمی ندانند و از امور اجتماع و لوازم حیات آبرومندانه و تحلیل دردها و نیازهای مردم بی‌خبر بمانند. و چیزی ندانند جز تکرار نصایح کهنه و مکرر، و دعوت مردم به‌صبر؛ وگرنه کجاست تألیفات وزین در امور سیاسی، اجتماعی و فلسفی؟ و کجاست بصیرت و آگاهی لازم از اعماق حیات کشورهای اسلامی؟ یا

---

۱. الجام‌العوام عن علم الکلام، ص ۱۳ (چاپ شده در حاشیهٔ الانسان الکامل، نوشتهٔ عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی، چاپ مصر، ۱۹۵۸): «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعانی (الید و الفوق و استواء علی العرش و...) یجب زجرهم و منعهم و ضربهم بالدرة کماکان یفعله عمر ـ رضی‌الله‌عنه ـ بکل من سأل عن الآیات المتشابهات؛ وکما فعله ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ فی الانکار علی قوم رآهم خاضوا فی مسألةالقدر و سألوا عنه فقال: (افبهذا امرتم؟) و قال: (انما هلک من کان قبلکم بکثرة السؤال)».

۲. از نکات جالب این مبحث یکی اینست که غزالی جز صوفیان همهٔ علمای فقه، حدیث، اصول و کلام و علوم دیگر را جزو عوام می‌شمارد «... و فی معنی العوام: الادیب و النحوی و المحدث و المفسر و الفقیه و المتکلم بل کل عالم سوی المتجردین لتعلم السباحة فی بحارالمعرفة القاصرین اعمارهم علیه الصارفین وجوههم عن الدنیا و الشهوات المعرضین عن المال و الجاه و الخلق، و سائر اللذات المخلصین لله تعالی فی العلوم و الاعمال» (التبرالمسبوک، چاپ مصر، ۱۳۱۷هـ.ق. ص ۱۸).

کجاست آن کتاب‌ها که سریرت و نهاد آدمی را به‌درستی و به‌سبک علمی پژوهش کند؟ و آیا کسی می‌تواند بیندیشد که آن طالب بهشت و زاهد و عابدی که خود را با فقر و گرسنگی اجباری شکنجه می‌دهد اصلاً به‌طرح این سؤال‌ها و جستن راه حلی برای این همه مشکلات، راضی باشد؟

ـ ۹ ـ

یک نکتهٔ روان‌شناختی را گوشزد باید کرد و آن اینست که غزالی فلسفه را خواند، ولی آن را به‌نیت بدی خواند. او فلسفه تحصیل کرد، تا عمق آن را دریابد و آنگاه نقائص و معایب آن را در جهان بپراکند. و بالاتر از همه اینکه فلسفه را پیش خود خواند، و برای کسب آن پیش استاد نرفت[1] و همین خود یکی از موجباتی است برای آن بغض عمیق که او را وادار به‌تحقیر فلاسفه و فلسفه نمود، زیرا اگر و همانطور که فقه و تصوف و کلام را از استاد فراگرفته بود، فلسفه را نیز از استاد یاد می‌گرفت، امیدوار می‌توان بود که از حدت حملات خود برفلاسفه بکاهد، و در هرمناسبتی با زبان تند و بیان فصیح خود به‌آنها نیش نزند. این بدان سبب است که استادان از علوم خودشان حمایت می‌کنند، و در شاگردان خود تأثیر کمی ندارند و اغلب در آراستن آنها در چشم متعلمان همتی به‌خرج می‌دهند، چنانکه تأثیر استادان عرفان مسلک غزالی در اندیشه‌های خود او به‌خوبی هویداست به‌نحوی که همهٔ آراء دینی و اخلاقی او را به‌رنگ صوفیانه درآورده است.[2]

با وجود همهٔ این‌ها می‌توان پرسید که آیا مثلاً غزالی وقتی که دربارهٔ اخلاق چیزی می‌نوشت از تقلید و محاکات فیلسوفان رها گشته بود؟ جواب اینست که: هرگز! زیرا یک نظر در تقسیم فضایل و روش‌های کسب آنها، و نیز بیان رذایل و وسائل خلاص از آنها، ما را به‌میزان تقلید او از فیلسوفان که در اخلاق و آداب اجتماعی کتاب نوشته‌اند، آگاه می‌سازد.

گاهی توغّل او در مباحث لاهوت و بیانات صوفیانه چنان عمیق است که استنباط‌های شخصی او در باب منشأ اخلاق و ریشهٔ سیاسیات به‌راستی شگفت و خنده‌انگیز جلوه می‌کند. یک‌جا می‌گوید: «و اما سیاسیات، همهٔ سخنان آنها (فیلسوفان) در آن باب برمی‌گردد

---

۱. المنقذ، ۱۷ «فشمرت عن ساق الجد فی تحصیل ذلک العلم [ای: الفلسفة] من الکتب، بمجرد المطالعة من غیر استعانة باستاد.»

۲. ← : حواشی کتاب.

به‌نکته‌سنجی‌های مصلحت‌آمیز که متعلق به‌امور دنیوی و طرز حکومت سلطانی است، و همانا همهٔ آنها را از کتاب‌های فرود آمده بر پیامبران، و از حِکَمِ مأثورهٔ اولیاء سلف گرفته‌اند. و اما علوم اخلاقی، همهٔ سخنان این گروه در آن باب برمی‌گردد به‌حصر صفات نفس و اخلاق آن، و ذکر انواع و اجناس آن، و کیفیت مجاهدت و معالجت آن، و آنها همهٔ این نکات را از صوفیه گرفته‌اند. و این صوفیان خداشناسانی هستند که به‌یاد خدا هستند و با هواهای نفس مخالفت و در راه خدا سلوک می‌کنند، و از لذت‌های دنیوی اعراض کرده‌اند. و از این جهت، در مجاهدات آنها امور مهمی از اخلاق نفس و عیوب و آفات اعمال آن، آنان را روشن گشته، و بدانها تصریح کرده‌اند. پس فیلسوفان آن نکات را گرفته، با کلام خود درآمیخته‌اند تا بدین وسیله به‌رواج دادن باطل خودشان از راه آرایش کلام خود کوشیده باشند.»[1]

لابد غزالی توقع داشت که وقتی این دعوی عجیب و عریض او به‌فلاسفه عرضه شود پذیرفته خواهد شد یعنی آنها خواهند گفت که تورات و انجیل و قرآن مجید را خوانده‌اند و اصول فلسفی و افکارِ حِکَمی خود را از حِکَمِ انبیاء و رسولانِ خدا اقتباس کرده‌اند، و از او نخواهند پرسید که: اگر تعالیم ما یکسره مقتبس از تعالیم انبیاء و کتب آسمانی آنهاست، تو چرا ما را تکفیر می‌کنی و سخنان الهی را بدعت می‌شماری؟! و یا مثلاً نخواهند پرسید که از کجا معلوم که صوفیان و عارفان فلاسفهٔ پیشین را تقلید نکرده باشند؟

غزالی به‌دنبال مطلبی که راجع به‌صوفیه می‌گوید چنین ادامه می‌دهد که «در عصر آنها (یعنی فیلسوفان)، بلکه در هرعصری، گروهی از این متألهان بوده‌اند که خدا عالم را از وجود آنها خالی نمی‌گذارد، زیرا آنها اوتاد زمین‌اند، و به‌برکات وجود ایشان باران رحمت براهل زمین نازل می‌گردد...»[2] و آنگاه اصحاب کهف را هم از شمار آنان می‌داند.

---

۱. المنقذ، ۲۹ـ۲۸ «و اما السیاسیات فجمیع کلامهم فیها یرجع الی الحکمة المصلحیة المتعلقة بامور الدنیویة و الایالة السلطانیه، و انما اخذوها من کتب الله المنزلة علی الانبیاء و من الحکم المأثورة عن سلف الانبیاء؛ و اما الخلقیة فجمیع کلامهم فیها یرجع الی حصر صفات النفس و اخلاقها و ذکر اجناسها... و انما اخذوها من الصوفیة، و هم المتألهون المثابرون علی ذکر الله تعالی... و قد انکشف لهم فی مجاهداتهم من اخلاق النفس و عیوبها...، فاخذها الفلاسفة، و مزجوها بکلامهم، توسلا بالتجمل بها الی ترویج باطلهم.»

۲. ایضاً، ۲۹ «و لقد کان فی عصرهم، بل فی کل عصر جماعة من المتألهین، لایخلی الله سبحانه العالم عنهم اوتاد الارض؛ ببرکاتهم تنزل الرحمة الی اهل الارض...»

پس بنابر استنباط غزالی، سقراط و افلاطون و ارسطو و جالینوس و جز آنها را در آن چیزهایی که موفق به‌فهم و به کشف آن شده‌اند، و با آنچه در اخلاق نوشته‌اند، فضلی نیست و همانا شرف و تقدم همه از آن این اوتاد است که بلاد یونان از هزاران سال پیش به‌وجود ذیجود آنها مشرف شده بوده است. و اینجاست که آدمی ناخودآگاه از خود می‌پرسد که اگر همهٔ این پیشرفت‌های علمی، اخلاقی و دینی و سیاسی مرهون همت این اوتاد و اقطاب تصوف بوده و هست، چرا با گذشت هزار سال و به‌وجود آمدن این همه اوتاد و اقطاب، ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم و حال آنکه دیگران اوتاد و اقطاب ما را نداشتند ولی هفت شهر علم و معرفت و اخلاق و سیاست را رفته‌اند.

به‌هرحال، خواه غزالی بپذیرد خواه نه؛ شکی نیست که آنچه او در اخلاق نوشت از منابع فلسفی بسیار بهره‌مند شده[1] و غایت امر اینست که جنبه‌های تصوف و دین برذهن او غالب بودند و آراء او را به‌رنگ دینی و روحی درآوردند. بنابراین، برما حرجی نخواهد بود اگر بگوییم که غزالی فلسفه را خواند و برضد آن بیرق سرپیچی و نافرمانی برافراشت، در حالی که همو مذکور مایهٔ استواری فکر، و سبب انتشار شهرت او بود. و همین کار او، عامه را به‌طمع انداخت و جاهلان را جرأت داد که به‌تحقیر فیلسوفان بپردازند، و همین کار و تخم ناپاک این تقالید منفوری است که مایهٔ رنج بردن اندیشمندان آزاده در همهٔ اقطار اسلامی ـ از آن زمان تاکنون ـ شده است.

آری بی‌شک مصنفات غزالی ـ به‌ویژه آنچه در اخلاق و فلسفه نوشته ـ متأثر از افکار و تصانیف فیلسوفان است. در اخلاق از مصنفات ابوعلی مسکویهٔ رازی (درگذشته ۴۲۱هـ.ق.) و در فلسفه از آثار فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا بهره‌های زیاد گرفته، به‌حدی که مقاصد الفلاسفهٔ او تقریباً ترجمهٔ عربی شدهٔ دانش‌نامهٔ علائی و برخی از مباحث کتاب‌النجاة ابن‌سیناست،[2] و او برای رضایت خلیفه و کسب حرمت در میان عامه، فیلسوفان را «جزای سنمار»[3] داده است، و

---

۱. مثلاً بنگرید به‌کتاب الاخلاق عندالغزالی، نوشتهٔ دکتر زکی مبارک (قاهره، ۱۹۲۴، ۷۱-۶۸) که آنجا برخی موارد استفادهٔ غزالی را از کتاب «تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق» ابن‌مسکویهٔ رازی (درگذشته ۴۲۱) فیلسوف یاد می‌کند.

۲. ← . مقدمهٔ دانشنامه علائی، به‌اهتمام آقای سید محمد خراسانی، چاپ تهران، ۱۳۱۵هـ.ق.

۳. سنمار [=Senemmar] نام یونانی معماری است که خورنق (در یک میلی شمال نجف، در

«ستمکاران به‌زودی خواهند دانست که به کجا باز می‌گردند.»[1]

ـ ۱۰ ـ

موضوعات تهافت. تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی شامل چهار مقدمه، بیست مسأله و یک خاتمه است.

مقدمهٔ اول در این باب است که ریاست فیلسوفان به ارسطو ختم می‌گردد، چه اوست که آراء فلاسفه را به‌نیکی تلخیص کرد، و بنابراین برای رد فلاسفه کافی خواهد بود اگر اندیشه‌های او را رد بنویسیم.

مقدمهٔ دوم، در اینست که برخی از آراء فلاسفه با دین سر و کاری ندارد و متعرض آن نمی‌شود. زیرا این آراء مربوط به‌علوم طبیعی است مانند بحث در کسوف و خسوف و آمدن باران و غیره[2] که مستلزم بحث و مدح و ذمی هم نمی‌شود؛ اما برخی از آراء آنها متعرض دین می‌گردد مانند قول به‌قدم عالم و جز آن، و اینجاست که باید توقف کرد.

مقدمهٔ سوم، در بیان تناقض‌گویی فیلسوفان است، اما بیان عقاید صحیحه را باید در کتب دیگری یافت.[3]

مقدمهٔ چهارم، در بیان این نکته است که تمسک فیلسوفان به‌ریاضیات و منطق، دو روش فکری، به‌نسبت با اصول دین ضروری نیست، با وجود اینکه ریاضیات در ذات خود صحیح است و عبارت است از علم حساب و هندسه. اما منطق، ادات فکر است که فلاسفه آن را بکار

← بین‌النهرین) را به‌دستور نعمان بن امرء‌القیس (از ملوک لخم) برای یزدگرد اول ساسانی ساخت مشهور است که پس از اتمام به‌دستور نعمان او را از بالای قصر فرو افکندند تا مانند آن نسازد.

۱. «و سیعلم الذین ظلموا أی منقلب ینقلبون» (سورة‌الشعراء [۲۶]، آیهٔ ۲۲۷).

۲. برخی از علمای گذشته، حتی در این گونه مسائل هم با علمای طبیعی و فیلسوفان موافق نیستند، و اغلب طرز تبیین آنها را از حوادث طبیعی ـ مانند آمدن باران و وزیدن باد و غیره ـ رد کرده آنها را خلاف دین مبین می‌شمارند و از این روی، فلاسفه و علما را ذم و تحقیر و تکفیر می‌کنند. در جواب آنها غزالی خود می‌گفت: «عدوٌّ عاقلٌ خیرٌ مِنْ صَدیقٍ جاهلٍ» (تهافت، ۷۸).

۳. یعنی قواعدالعقائد. ← صفحات ۴۰-۳۴ همین مقدمه و احیاء علوم‌الدین، ۱/۱۲۲-۸۹ چاپ مصر، به اهتمام دکتر بدوی طبانه، ۱۹۵۷.

می‌برند همچنان که هراسانی بکار می‌برد. و آنگهی منطق فن غریبی نیست، و مسلمانان آن را با نام‌های خاصی چون (علم) نظر[1] جدل و مدارک‌العقول می‌شناسند و بکار می‌برند.

اما مسائل بیست‌گانه‌یی که غزالی ـ به‌نظر خود ـ فیلسوفان را در آن مسائل تعجیز یا تکفیر کرده می‌توان به‌طرز زیر تقسیم کرد:

۱. اتصال خدا با عالم، و آن شامل چهار مسألهٔ اول کتاب می‌گردد، یعنی: (۱) قدم عالم (۲) ابدیت عالم و زمان (۳) خدا فاعل و صانع عالم است، و (۴) عجز فیلسوفان از اثبات وجود صانع.

۲. یگانگی خدا و عجز فیلسوفان از اثبات آن ـ مسألهٔ پنجم.

۳. صفات خدا ـ که از مسألهٔ ششم تا دوازدهم کتاب را در برمی‌گیرد.

۴. علم خدا به‌جزئیات، که مسألهٔ سیزدهم کتاب است.

۵. مسائل فلکی و طبیعی ـ که شامل مسائل کتاب تهافت از شمارهٔ چهاردهم تا شانزدهم می‌گردد.

۶. سببیت ـ مسألهٔ هفدهم.

۷. نفس انسانی ـ مسألهٔ هجدهم و نوزدهم.

۸. بعث اجساد و حشر ارواح ـ مسألهٔ بیستم.

و در پایان کتاب، که متجاوز از یک صفحه نیست، فیلسوفان را در سه مسأله تکفیر می‌کند: قدم عالم، علم نداشتن خدا به‌جزئیات، و انکار بعث اجساد و حشر ارواح. و می‌گوید «این سه عقیده کفر صریح است و هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین امور اعتقاد ندارند.»[2]

---

۱. از بتان آن طلب ار حسن‌شناسی ای دل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود
(حافظ)

۲. تهافت، ۳۰۸-۳۰۵؛ المنقذ من الضلال، ۲۸-۲۷ «و هذه المسائل الثلاث لاتلائم الاسلام بوجه. و معتقدها معتقد کذب الانبیاء... و هذا هو الکفر الصراح الذی لم یعتقده احد من فرق المسلمین.» متکلمان هم مسلک غزالی درواقع از این سه مسأله نیز فراتر رفته‌اند، و در مسائل دیگر نیز به تکفیر فلاسفه پرداخته‌اند. مثلاً امام فخر رازی (درگذشتهٔ ۶۰۶ هـ.ق.) در تفسیر آیهٔ (۱۰۲ از سورهٔ البقره ۲) می‌گوید «و اعلم أنه لانزاع بین الأمة فی ان من اعتقاد الکواکب هی المدبرة لهذا العالم لما فیه من الحوادث و الخیرات و الشرور، فانه یکون کافراً علی الاطلاق» (تفسیر کبیر، ۳/ ۲۱۴، چاپ مصر، ۱۹۳۵).

چون همهٔ این مسائل را غزالی در متن کتاب به‌دقت بحث کرده، و ترجمهٔ فارسی آنها را در این کتاب می‌خوانید، از این روی ما خلاصهٔ آنها را یاد نمی‌کنیم. تنها یک مسأله را که امروزه نیز در میان فیلسوفان غربی از مباحث عمیق و مابه‌الاختلاف است، مورد بحث قرار می‌دهیم و آن مسألهٔ سببیت یا ارتباط «اسباب و مسببات» است.

چنانکه گفتیم غزالی مشکل سببیت را در مسألهٔ هفدهم کتاب خود بررسی می‌کند ـ و البته این بحث را فی حد ذاته مورد اعتناء و اعتماد قرار نمی‌دهد بلکه آن ر در پرتو علم طبیعی و به‌مناسبت نظر در آن علم بررسی می‌کند.

علم طبیعی دربارهٔ اجسام بحث می‌کند و عوارضی که برآنها طاری می‌گردد، چون حرکت و تغیر، خواه این اجسام جاندار باشند خواه بی‌جان. و از اینجاست که طبیعیات دربارهٔ گیاهان و جانوران سخن می‌راند همانطور که دربارهٔ آدمیان، از این نظر که موجودی دارای جسم و روح است. ما تفصیل این علوم را در کتاب‌های ارسطو می‌یابیم؛ و غزالی هم آنها را به‌ترتیب یاد می‌کند و از جمله می‌گوید که علوم طبیعی عملی وجود دارد مانند طب و کیمیا و اگر همهٔ اینعلوم را از نظرگاه شرعی بسنجیم «لازم نیست که شرع با چیزی از این علوم مخالفت کند.»[1]

ولیکن غزالی دربارهٔ این علوم نیز در چهار مسأله با فیلسوفان مخالفت می‌ورزد:

۱. تلازم میان اسباب و مسببات.

۲. نفوس انسانی جواهری قائم به‌نفوس هستند و نه منطبع در جسم (ماده).

۳. محال است که عدم براین نفوس راه یابد

۴. و محال است که این نفوس را به‌این اجساد بازگردانید.

چناکه گفتیم کافی است که تنها مسألهٔ سببیت را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این پیشرفت‌های علمی که اکنون در عالم ثمرات آن را مشاهده می‌کنیم برپایهٔ اعتقاد به‌ارتباط ضروری میان سبب و مسبب است. و اگر این ارتباط مخدوش گشته از میان برود تفکر علمی را ممکن نمی‌توان شمرد و پیشرفت در علوم رخ نمی‌دهد؛ و اگر علوم از سیر باز یستند ناچار عمران و آبادی ممکن نمی‌شود و امت‌ها به‌قهقرا می‌روند.

---

۱. تهافت، ۲۷۹؛ المنقذ، ص ۲۷ «و کما لیس من شرط الدین انکار علم الطب فلیس من شرطه ایضاً انکار ذلک العلم [ای الطبیعی]»

دیدیم که غزالی منکر بحث علمی و اشتغال به‌علوم طبیعی نیست، چه به‌نظر او شرع هم متعرض تحریم آن‌ها نمی‌گردد، ولیکن آنچه پیش از هرچیز مورد عنایت اوست، و از نظرگاه دین بدان می‌نگرد اثبات معجزات خارق‌عادات (از قبیل اژدها کردن عصا، و زنده کردن مردگان و شکافته شدن قرص ماه و سرد شدن آتش برابراهیم خلیل و...) از طریق انکار کلیت و قطعیت قاعدهٔ علت و معلول یا سبب و مسبب است.

و برای این مقصود، غزالی مثال روشنی از پدیده‌های طبیعی مألوف می‌آورد، و آن سوختن پنبه است وقتی که آتش بدان برسد. اما معجزه‌یی که در قرآن وارد شده داخل شدن ابراهیم - علیه‌السلام - در آتش افروخته است که برای او سرد و سلام شد. و آن چیزی است که با مألوف ظاهر در طبیعت مخالف است. غزالی در باب مبدأ سببیت جدال فلسفی عمیقی پیش می‌کشد که حقاً او را در شمار فیلسوفان در می‌آورد.[1] و به‌نظر می‌آید که کتاب او وقتی در قرون وسطی در اروپا شناخته شد، نظریهٔ او را در باب اسباب و مسببات نیکولا دُ آرکور[2] اقتباس کرد. زیرا درست همان مثال پنبه و آتش غزالی را می‌آورد. این مطلب را از آنجا می‌گوییم که به‌قول پژوهشگران تهافت‌التهافت ابن‌رشد که غزالی را رد می‌کند به‌سال ۱۳۲۸ میلادی به‌زبان لاتین ترجمه شد، و کتاب این نیکولا دُ آرکور را به‌سال ۱۳۴۷ میلادی در زمان حیات خود او به‌آتش سوختند؛[3] و نیز بعید نیست که دیوید هیوم[4] انگلیسی (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) این کتاب را خوانده بوده و یا دست کم تهافت غزالی و رد ابن‌رشد را برآن می‌شناخته است. اما عواملی که هیوم را به‌انکار مبدأ سببیت کشانید با عواملی که غزالی را به‌این کار واداشت یکسره فرق می‌کند. زیرا هیوم فیلسوف تجربی بود و جز به‌مشاهده و تجربه ایمان نداشت، و از این جهت به‌علاقهٔ میان پدیدارها نظر کرد، و دید که میان آنها چیزی جز «تتابع» و «توالی» وجود ندارد، و شایسته نیست که برپایهٔ این تتابع قائل به‌ارتباط سببی میان پدیدار اول یا دوم شد.[5] اما غزالی متفکری دینی و عرفانی بود، و می‌خواست که همهٔ چیزها را به‌خدا برگرداند و به‌قدرت او مربوط سازد؛ و آنگاه

---

۱. تهافت، ۱۹۲.

۲. این Nicholas of Autrecourt را «هیوم قرون وسطی» [the medieval Hume=] نامیده‌اند.

۳. مقدمهٔ ون دن برگ Van Den Bergh برترجمهٔ تهافت‌التهافت، ۳۱-۳۰.

4. David Hume.

5. F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol.5, Part II, PP.62-96 (London, 1964).

که رابطه ضروری متلازم میان دو پدیدار را نفی می‌کرد، از وراء این کار، طالب آن بود که بگوید: فاعل حقیقی خداست و لاغیر.[1]

نقد هیوم درواقع اضطرابی در مبدأ سببیت ایجاد کرد و مایهٔ تجدید در تفکر فلسفی گردید، و چنان که می‌دانید هم او بود که کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) را از خواب جزم و «مستی اعتقادات» بیدار کرد. ولیکن راه حلی که کانت برای رهایی تفکر فلسفی عملی نشان داد مستند به‌برهان عقلی نمی‌باشد، زیرا سببیت نزد او مقوله‌یی است که در عقل موجود است که بر پایهٔ پدیدارهای خارجی فرضی را ایجاد می‌کند.

در عصر حاضر، قول به‌اسباب «یعنی اعتقاد به‌علیت» ظاهراً منتفی شده است و جای آن را نخست قول به«علاقه‌های متغیره» می‌گیرد، و پس از آن قول به«شروط خارجیه» که هرگاه یکجا گرد آیند مؤدی به‌نتیجهٔ معینی می‌شوند، و هرگاه که شروط تغییر کردند نتایج متغیر می‌شوند. و برتراند راسل هم می‌گوید که «اثبات مبدأ سببیت ممکن نیست، ولیکن انسان چاره‌یی ندارد که به‌مقتضای آن سیر کند تا بتواند امور حیات را استقامت و ثبات ببخشد.»[2]

غزالی مناقشهٔ خود را برضد فیلسوفان در باب سخن آنها آغاز می‌کند که گویند: فاعل کار خود را به«طبع» می‌کند، مانند آتش که طبیعت او سوزاندن است، و در رد آنها می‌گوید که: جماد اراده‌یی ندارد تا فاعل بالاختیار باشد؛ و دلیلی برای فاعلیت احتراق آتش نداریم جز مشاهدهٔ حسی، حال آنکه این مشاهده دلالت به‌حضور در زمان ملاقات آتش با شیء سوختنی دارد نه به‌سبب ملاقات.[3]

و فیلسوفان معتقدند که معنی «طبع» عبارت است از استمرار جریان «عادت» در صفت طبیعی، و این مقتضی دو امر است: نخست اینکه اشیاء عبارت‌اند از ذواتی که دارای صفت‌های ثابتی هستند تا زمانی که ذوات مذکور ثابت باشند، و مثال این مطلب اینست که یک پارهٔ سنگ

---

۱. تراث‌الانسانیة، ۵/۸۴۰، مقالهٔ دکتر احمد فؤادالاهوانی، تهافت‌الفلاسفة للغزالی (چاپ مصر، بی‌تاریخ).

2. B.Russell, *The Problems of Philosophy*, London, 1976 (Seventh impression), PP.35,38,47

۳ تهافت، ۱۹۲ «و المشاهدة تدل علی الحصول عنده و لا تدل علی الحصول به [ای أن النار تحدث الاحتراق عند الملاقاة لا بسبب الملاقاة]».

ذات ثابتی است که حامل صفاتی چون سختی و سنگینی و جز آن است، و این صفات تا زمانی که سنگ سنگ است استمرار خواهند داشت و ما در حیات عادی برطبق این عادت رفتار می‌کنیم یعنی به‌ثبات ذوات و دوام صفات آنها عقاد داریم، و هردگرگونی در آنها به‌سبب وجود اسبابی است که آنها را از مجرای خودشان خارج می‌سازد. و هرگاه این اعتقاد منتفی گردد، حیات استقامت و ثبات خود را از دست می‌دهد، زیرا هرچیزی، بدون سببی، جائز می‌گردد؛ به‌طوری که «اگر شخص کتابی در خانهٔ خود نهاده باشد، رواست که در زمان بازگشت به‌خانهٔ خود مشاهده کند که مبدل به‌پسری جوان و عاقل، و یا به‌حیوانی دیگر شده است؛ یا اینکه اگر در خانهٔ خود غلامی ترک رها کرده باشد، رواست که مبدل به‌سگی گشته باشد».[1]

غزالی در اینجا اعتراض فیلسوفان را انکار نمی‌کند، و مسلم می‌دارد که اشیاء طبیعی کیان ثابتی دارند، و صفات معروف و شناخته‌یی، که به‌وسیلهٔ آنها متمایز می‌شوند، ولی این کیان ثابت از قبیل ممکنات است نه واجبات، و خدا ـ که آنها را برهمین منوال آفریده ـ قادر است که صفات آنها را هرزمان بخواهد تغییر بدهد.

استمرار عادت ما بدین اشیاء یکی پس از دیگری «در ذهن ما جریان آنها را بروفق عادت گذشته چنان رسوخ داده است که هرگز از آن انفکاک نمی‌یابد»، و معنی این سخن آن است که تلازم خارجی میان پدیدارها از طریق عادت در ذهن منعکس می‌گردد، و این تصور را به‌وجود می‌آورد که پدیدار نخستین علت پدیدار دومین است.

معجزه، امری است خارق عادت، و آن بدین طریق ممکن می‌گردد که خدا صفت طبیعی اشیاء را متوقف می‌سازد یا آنها را تغییر می‌دهد، و از این جهت غزالی می‌گوید که قبول دارد که آتش چنان آفریده شده که اگر دو پاره پنبهٔ مانند هم آن را ملاقات کند هردو را می‌سوزاند، و لیکن این امر هم «جایز است که پیامبری را در آتش بیفکنند و او نسوزد. یا به‌سبب تغییر صفت آتش، و خواه به‌سبب تغییر صفت پیامبر...»[2] و برای این تفسیر در زندگانی روزانهٔ عادی ـ که در آن مردم براسباب اعتماد می‌کنند ـ نظایری وجود دارد «زیرا ما می‌بینیم که شخصی تن خود را بـه‌طلق

---

۱. ایضاً، ۱۸۹ـ۱۸۸

۲. همانجا، ۱۹۹ «یجوز أن یلقی نبی فی النار فلایحترق، اما بتغییر صفة‌النار، و اما بتغییر صفة‌النبی...»

می‌انداید[1] و آنگاه در داخل تنوری افروخته می‌نشیند، و هرگز از آتش متأثر نمی‌گردد.»[2] و معنی این آن است که صفات طبیعی که جاری مجرای عادت هستند امکان دارد که تغییر بیابند؛ ولیکن باز البته به‌اسباب. پس عالم طبیعی در نظر غزالی خلقت خداست، و آن را در برابر نظم و قوانین و مسیر خاضع کرده است، ولی در عین حال خدا قادر است که این سنت طبیعی را متوقف سازد، و چیز دیگر جز آن بیافریند به‌ویژه آنگاه که می‌خواهد بردست فرستادگان خویش معجزاتی ظاهر گرداند.

رد ابن‌رشد برغزالی در همین مسألهٔ سببیت تأییدی است برمقابلهٔ میان مذهب عقلی و مذهب شکی صوفیانه. زیرا ابن‌رشد عقل را مایهٔ ارتباط میان اسباب و مسببات می‌شمارد و می‌گوید «هرکس اسباب را انکار کند درواقع عقل را انکار کرده است»[3]، و این استدلال برای آن است که ابن‌رشد از پیروان ارسطو و مفسران اوست، و تمام معرفت آدمی به‌موجودات تنها با شناخت اسباب و علل آن امکان دارد که علت‌های مادی، صوری، فاعلی و غائی است. و از این روی، ابن‌رشد بدین عقیده می‌رود که معرفت به‌مسببات تمام نمی‌شود مگر به‌وسیلهٔ معرفت اسباب آنها؛ پس انکار این چیزها مبطل علم و به‌مثابهٔ انکار آن است.

همچنین ابن‌رشد مفهوم «عادت» را بررسی کرده مطالب غزالی را بدین طریق رد می‌کند که می‌پرسد: آیا این «عادت»، عادت فاعل است؟ اگر چنین است، حاشا که عادتی براو جاری گردد؛ یا عادت موجودات طبیعی است، و ما می‌دانیم که عادتی وجود ندارد مگر برای موجود جاندار؛ یا عادت ما در حکم برموجودات است، و این چیزی نیست مگر کار عقل که عقل به‌سبب آن عقل است. اما مسألهٔ معجزات مانند معجزهٔ ابراهیم، مسأله‌یی نیست که تفسیر بپذیرد، زیرا کار فلسفه این نیست که به‌راه دین برود که اعتمادش برتسلیم و ایمان است و «فیلسوفان حکیم در

---

۱. از قدیم اندودن طلق بر تن و اثر نکردن آتش در آن شهرتی داشته است. سعدی گوید (کلیات طیبات، ص ۵۲۹، چاپ فروغی).

نصیب دوزخ اگر طلق برخود اندايد   چنان در او جهد آتش که چوب نفط اندود

۲. تهافت، ۲۰۰.

۳. تهافت‌التهافت، ۸۱۰-۸۱۲، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۵. ابن‌رشد در رد غزالی از آیت «و لن تجد لسنة‌الله تبدیلا» (سورهٔ ۳۳، آیه ۶۲) نیز استفاده می‌کند. و از آیاتی چون «لاتبدیل لِکَلِمات‌الله»، (سورهٔ ۱۰، آیهٔ ۶۴) و «لاتبدیل لخلق‌الله...» (سورهٔ ۳۰، آیهٔ ۳۰).

مبادی شریعت سخن نگویند و جدال نپیوندند، و هرکس چنین کند در نظر ایشان محتاج به‌ادب شدید باشد».[1]

- ۱۱ -

تهافت‌التهافت ابن‌رشد. بحث دربارهٔ این کتاب مهم و نویسندهٔ آن در **مقدّمهٔ مبسوطِ** همین کتاب که در دستِ ترجمه دارم، آمده است، ولی به‌طوری که قبلاً یاد شد چون این دو کتاب در غرب و شرق با هم یاد می‌شوند و به‌اصطلاح متلازم‌اند مطالبی را که ضرورت دارد به‌نحو اجمال یاد می‌کنیم:

قبل از هرچیز، رد نوشتن ابن‌رشد برغزالی و تخصیص کتابی جداگانه برای دفع تهمت‌های او از فیلسوفان در تهافت‌التهافت، دلیلی است آشکار برمنزلت کتاب تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی و اثر عظیم آن در فکر اسلامی - چه خوب و چه بدا

ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰هـ.ق.) می‌خواست که کشتی فلسفه را - پس از آنکه آماج تیرهای اتهامی شد که غزالی به‌سوی آن پرتاب کرد - از غرق شدن برهاند، ولیکن اگرچه ردهای او در ذات خود صحیح بودند، چنان که باید در نجات این کشتی از غرق شدن سودی نبخشیدند، و به‌نظر مترجم این به‌چند دلیل بود

۱. اسلوب نگارش ابن‌رشد در طراوت و حسن، چنان نبرد که عقل جمهور را به‌خود جلب کند، برعکس غزالی که عبارات او روان، سلوب او شگفت و زیباست، و سعی او برایتست که جهت تفهیم مقصود و حفظ ارتباط کلام مثال‌های روشنگری بزند، گذشته از اینکه در مواقع لزوم از تحکم نسبت به‌مخالفان و ریشخند دشمنان خود تن نزده است.

۲. ابن‌رشد خود را مقید به‌افکار غزالی کرده؛ یعنی فقره به‌فقره آنها را یاد ورد کرده است - مثل اینکه معلمی رسالهٔ شاگرد خود را اصلاح می‌کند؛ و نتوانسته است که به‌سطح متعالی فلسفه عروج نماید یعنی که در اطراف موضوع همه‌جانبه سخن بگستراند، و یا آن را خلاصه کرده به‌ژرفای آن برسد، در حالی که غزالی در تلخیص شبهات فلاسفه در مسائل بیست گانه این هنر را

---

۱. همانجا، ۷۹۱ «ان الحکماء من الفلاسفة لیس یجوز عندهم التکلم و لا الجدل فی مبادیء الشرایع، و فاعل ذلک عندهم محتاج الی الادب الشدید».

به‌نیکی انجام داده است.

۳. از این‌ها گذشته ابن‌رشد می‌کوشد تا هرگونه فکر مربوط به‌غزالی را در پرتو منطق متبع و مرسوم آن زمان ناتوان و مخدوش نشان بدهد، و فکرت او را سوفسطایی، جدلی و خطابی بنامد و می‌کوشد تا نشان بدهد که آن فکرتی صحیح است که بتوان اعتقاد یافت که با منطق برهان هم‌آوار باشد. ولیکن حرف در اینجاست که بیشتر مسائلی که غزالی آنها را آماج حمله و انتقاد قرار داده از امور جدلی شمرده می‌شود؛ اموری که در آنها به‌یقین دست نمی‌توان یافت، بلکه در آنها دعوی‌یی را می‌پذیرند همانطور که می‌توان نقیض آن را نیز پذیرفت، و غزالی چنان که خود اقرار کرده است می‌کوشد تا «برخی از افکار فلاسفه را به‌برخی دیگر بزند تا تهافت و تناقض‌گویی آنها را آشکار سازد»، و همّ او این نبوده است که مذهب صحیح را برطبق قواعد فلسفه شرح و بسط بدهد، و هرجا ایجاب می‌کرده که اعتقاد صحیح را بیان دارد خواننده را به‌کتابی حوالت داده که قواعدالعقائد نامیده می‌شود.

۴. به‌همهٔ این نکات، این مطلب را باید افزود که ابن‌رشد ارسطوگرای خالص بود و چنان که می‌دانید او را بزرگ‌ترین شارح معلم اول می‌شمارند، و هم او بیشتر مصروف تصحیح‌آرایی شده است که غزالی به‌نام فلاسفه عموماً و مقدم برهمهٔ آنها خصوصاً یعنی ارسطو ایراد کرده است. ابن‌رشد این آراء را تضعیف و نقد کرده بیان می‌دارد که همه از عقاید و مذاهب معلم نخستین عدول کرده یا انحراف یافته‌اند، و اغلب آنها برگرفته از کتب ابن‌سیناست؛[1] تو گویی ارسطو در نظر ابن‌رشد انسان نبوده و یا مطلقاً از خطا معصوم بوده است!

و به‌هرصورت، کتاب «تهافت» غزالی به‌منزلهٔ میخی بود که برتابوت فلسفه زده شد، و از آن

---

۱. حدود پانزده مورد در تهافت‌التهافت آمده است که در آن ابن‌رشد ابن‌سینا را انتقاد کرده و گفته است که: عقاید معلم اول و دانای یونان را تحریف کرده است. از جمله می‌گوید «و اما ما حکاه عن ابن‌سینا من الفرق فی ذلک بین الحدوث و الفساد فی النفس، لامعنی له.» (ص ۲۴۵)، یا می‌گوید «قلت: هذا القول هو من جواب ابن‌سینا فی هذه المسألة عن الفلاسفة، و هو قول سفسطائی» (ص ۲۷۷)، یا «اعنی فی کتب القدماء لا فی کتب ابن‌سینا و غیره الذین غیروا مذهب القوم فی العلم الالهی حتی صار ظنیاً» (ص ۳۳۰)، و «القول بأن الجسم السماوی مرکب من صورة و هیولی ـ کسائرالاجسام ـ هو شیء غلط فیه ابن‌سینا علی المشائیین» (ص ۳۹۲)، و همینطور صفحات ۹۳ـ۱۲۵ـ۱۷۰ـ۲۲۹ـ۲۶۰ـ۳۰۲ـ۳۱۳ـ۳۳۰ـ۴۰۱ـ۴۱۱ـ۴۱۹ و جز آنها. ـ به‌نحوی که می‌توان گفت انتقادات او برابن‌سینا از انتقادهای او برغزالی کمتر نیست! غزالی را به‌جهل، شرارت و تغییر عقاید فیلسوفان متهم می‌کند و ابن‌سینا را به‌تحریف و تغییر هردو

زمان به‌بعد ـ با وجود کوشش‌های بسیار ابن‌رشد و خواجهٔ طوسی و دیگران ـ آن داغ تهمت ـ یعنی کفر و بددینی ـ برروی فلسفه و فلاسفه باقی ماند و شریعتمداران ـ اغلب از روی عقیده ـ و سیاستمداران ریاکار بیشتر از ترس رواج اندیشه‌های آزادی‌خواهی و آزادفکری براثر توسعهٔ افکار فلسفی، و بنابراین ریاکارانه، فریاد برمی‌آورند که «فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منهید»، و یا «دین در خطر است»، و حال آنکه دین مبین صریحاً می‌گوید «در دین اکراه نیست، چه هدایت از گمراهی پیدا گشته است»؛[1] و چه کسی می‌داند که این وضع تا کی ادامه خواهد یافت، و چه مقدار از نسل‌های کشورهای اسلامی از نداشتن آزادی اندیشه و بیان ما فی‌الضمیر خود محروم خواهند بود، و آرزوی آزادی اندیشه را با خود به‌گور خواهند برد؛ تازه اگر جرأت کردند و عقاید خود را ابراز کردند و در قبال آن در این جهان شکنجه و یا کشته شدند، آیا استخوان‌های آنها در گور خود آرام خواهد بود یا نه؟ که می‌داند؟

ـ ۱۲ ـ

از آنچه گذشت می‌توان فهمید که بنای کار غزالی در رد «اصل سبب و مسبّب» و انکار تلازم ذاتی آنها براین پایه است که خدای تعالی را قادر مطلق می‌داند و معتقد است که و هرکاری را در هرزمانی و در هرشرایطی که بخواهد می‌تواند بکند به‌ویژه اگر مصالح مخلوقات و از جمله اظهار معجزات و به‌دست انبیاء و رسولان در میان باشد، و معتقد است که قواعد و اصول فلاسفه منافع و مصالح خلق را بهتر از خالق آنها نمی‌داند.

این نکته یکی از اصولی است که اغلب متکلمان اشعری ـ و به‌پیروی از آنها غزالی ـ آن را پذیرفته فیلسوفان را دنبال کرده‌اند. یکی از این گروه امام فخر رازی (درگذشتهٔ ۶۰۶هـ.ق.) است. وی یک جا در تفسیر آیهٔ ۶۰ از سورهٔ البقره[2]، که بنابرآن موسی ـ علیه‌السلام ـ عصای خود را

---

۱. قرآن، سورةالبقره (۲) آیه ۲۵۶ «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...»

۲. این نظر غزّالی را به‌آسانی از ابیات مولوی ـ که او نیز اشعری بوده ـ به‌آسانی می‌توان فهمید (مثنوی، ۲/۱۲۰، علاءالدوله):

گفت پیغمبر که یزدان مجید | از پی هر درد درمان آفرید
←

به‌سنگ می‌زند و از آن دوازده چشمهٔ آب جاری می‌شود به‌نحوی که هرکس آبشخور خود را می‌شناسد،[۱] می‌گوید. «ممکن است بپرسند چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگی بیرون آید؟ جواب این خواهنده آنست که گوییم: از دو حال بیرون نیست، یا این مرد به‌وجودِ خدایِ قادرِ فاعلِ مختار معتقد است یا نیست. اگر معتقد است، سؤال او ساقط است و موردی ندارد چه او قادر است که جسم را هرطور که بخواهد بیافریند ـ چنانکه دریاها و دیگر چیزها را آفریده؛ و اگر معتقد نیست، هیچ فایده‌یی در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست. و این جواب در مورد همهٔ استبعادها و انکارهای گروه منکران و شکاکان، دربارهٔ معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفا دادن کوران و پیسان و جز آن‌ها بیان کرده، صادق است.»[۲]

این قسمت که نقل شد حدود فکری و نظرگاه متکلمان اشعری را ـ که غزالی نیز مدافع آن بوده ـ به‌روشنی عرضه می‌کند: یعنی فیلسوفان می‌گویند: اگرچه خدا قادر علی‌الاطلاق است کاری جزاف و سرسری نمی‌کند و برای طبیعت قانونی نهاده که از آن عدول نمی‌کند؛ اما متکلمان اشعری و همانندان آنها معتقدند که خدا قادر مطلق است و معنی قدرت علی‌الاطلاق اینست که او هرگاه، هرچیزی را اراده کرد می‌کند، و قانونی که فلاسفه به‌نام «تلازم علت و معلول» و «سبب و مسبب» می‌گویند بی‌اساس است.

← لیک زان درمان مبینی رنگ و بو — بهر دردِ خویش، بی‌درمانِ او
گُرزِ هر چاره است و هیچت چاره نی — تا که نگشاید هدایت روزنی!

۱. «و اذ استسقی موسی لقومه فقلنا اضرب بعصاک الحجر، فانفجرت اثنتاعشرة عیناً قد علم کل اناس مشربهم.»

۲. تفسیر کبیر، ۹۶/۳ (چاپ مصر، ۱۹۳۵) «...کیف یعقل خروج المیاه العظیمة من الحجر الصغیر؟ الجواب: هذا السائل اما ان یسلم وجود الفاعل المختار او ینکره. فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر علی ان یخلق الجسم کیف شاء کما خلق البحار و غیرها، و ان نازع فلا فائدة له فی البحث عن معنی القرآن و النظر فی تفسیره؛ و هذا هو الجواب عن کل ما یستبعدونه من المعجزات التی حکاها الله تعالی فی القرآن من احیاء الموتی و ابراء الاکمه و الابرص...»

-۱۳-

بدزبانی و تهکم غزالی و ابن‌رشد. بدزبانی و دشنام‌گویی و تَسْخُر زدن فلسفه نیست و شایسته نیست که شکلی از اشکال آن باشد. با وجود این، این دو متفکّر در این گرداب افتاده‌اند. چنانکه پیش از این یاد شد تسمیهٔ کتاب به‌تهافت‌الفلاسفه از جانب غزالی و تهافت‌التهافت از سوی ابن‌رشد خود نشان دهندهٔ این واقعیت است. چه این واژه پریشانی و تناقض اندیشه و خواری و بی‌مایگی آن را به‌نحو اعلی بیان می‌دارد، و شکی نیست که آغازگر این بدزبانی و نزاع غزالی بوده و دیرپست تا گفته‌اند «آغازگر ستمگارتر است».[1] ولی غزالی تنها به‌این تسمیه و بیان تناقض‌گویی‌ها کفایت نکرده بلکه درکتاب از تحقیر، و ریشخند و حتی دشنام «فیلسوفانه» نسبت به‌فیلسوفان کوتاهی نکرده است. اینک نمونه‌هایی از آن:

در ضمن مسألهٔ سوم اقوال فیلسوفان را «ترهات» خوانده می‌نویسد: «آنچه شما [فیلسوفان] یاد کردید تحکمات است و زورگویی‌ها، و علی‌التحقیق این مطالب ظلمات است فوق ظلمات، چنانکه اگر کسی چنین سخنانی را از خوابی که دیده حکایت کند، برسوء مزاج او استدلال می‌کنند؛ یا اگر کسی این جنس سخنان را در فقهیات ایراد کند -که در آنجا نهایت مطلب به‌تخمین است- می‌گویند ترهات است...»[2]

یک جای دیگر فیلسوفان را به«استدراج» یعنی عوام‌فریبی و حیله‌گری متهم ساخته می‌گوید: «از شیوه‌های عظیم آنان در فریفتن مردم اینست که وقتی کسی ضمن مُحاجّه برآنها اشکالی وارد می‌کند، می‌گویند «این علوم الهی دیریاب و نهان است، و دریافت آن حتی برفهم‌های تیزیاب هم مشکل است، و به‌معرفت جواب از این اشکالات نمی‌توان دست یافت مگر آنکه شخص ریاضیات و منطقیات را از پیش خوانده باشد. از این روی، آنکه در کفر ایشان از آنها تقلید می‌کند، اگر اشکالی برمذهب آنها برخاطرش بگذرد، گمان خود را نسبت به‌آنها نیک کرده می‌گوید: شک نیست که علوم آنها برحل این مشکل مشتمل است و همانا درک آن برمن مشکل

---

۱. «واحدة بواحدة و البادی، اظلم» («فرائد الادب» المنجد، ۹۷۲).

۲. تهافت، ۱۴۴ «...ما ذکرتموه تحکمات، و هی علی‌التحقیق ظلمات فوق ظلمات، لو حکاها الانسان عن منام رآه لاستدل به‌علی سوء مزاجه، و لو اورد جنسه فی الفقهیات التی قصاری المطلب فیها تخمینات، لقیل انها ترهات...»

است، زیرا من منطقیات را نیک نیاموخته‌ام و ریاضیات را تحصیل نکرده‌ام...»[1]

یک جای دیگر خیط فیلسوفان را «طویل» می‌شمارد، و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را «رؤسای ضلال» یا پیشوایان گمراهی و متفلسف یعنی فیلسوف‌نما می‌داند.[2]

خلاصه کتاب غزالی از این دست اتهامات و درشت‌گویی‌ها و ریشخندهای دیگر خالی نیست که خوانندگان در ضمن ترجمهٔ کتاب خواهند خواند، و چنان که مکرراً گفته‌ایم اگر او تیغ زبان برصد متفکران و اندیشمندان فیلسوف نمی‌کشید، آن هم در آن روزگار ظلمانی که معرکهٔ تعصب و سختگیری فقیهان و متکلمان، و مناقشهٔ ارباب ملل و نحل و عوام‌فریبی سلاطین و فرمان روایان به‌نام دین و ایمان بود، پس از او فلسفه و اندیشهٔ آزاد در کشورهای اسلامی به‌این روز دردناک تیره و ظلمانی نمی‌افتاد.

اما اگر غزالی به‌فیلسوفان جفا و بی‌مهری کرد، ابن‌رشد هم در دفاع از آنها، و رد مناقشه‌های غزالی دست روی دست نگذاشت، نخست اینکه او را از «بطالین» خواند یعنی باطل کار یا بیکاره‌یی که از «غلطی به‌غلطی دیگر می‌رود»،[3] ولی به‌دنبال این درشت‌گویی انصاف می‌دهد که «ابوحامد به‌مقام از این زمره برتر است» و پیش خود می‌اندیشد که «شاید اهل زمانش او را مجبور به‌نگارش این کتاب کردند تا شک آنان را در باب خود، از اینکه او را در زمرهٔ حکیمان و فلاسفه می‌شمردند، زایل کند.»[4]

یک جای دیگر او را «جاهل» و «شریر» خوانده می‌گوید: او مباحثی را که مخصوص راسخ در علمان است پیش عوام و جهال می‌ریزد، و این به‌منزلهٔ زهر دادن به‌جانوری است که همان ممکن است برای جانور دیگری طعام باشد.[5] غزالی به‌نظر ابن‌رشد شریر و جاهل است ـ و البته شرارتش از جهلش بیشتر است[6] ـ به‌این دلیل که در کتاب تهافت‌الفلاسفه برای عامهٔ مردم از مسائلی سخن رانده است که آن مسائل برای آنها «مهلک» است و حق این بود که این مباحث را

---

۱. تهافت، ۸۲. ۲. ایضاً، ۹۳، ۷۴؛ المنقذ، ۲۸

۳. تهافت‌التهافت، ص ۲۷۲ «...هذا الجواب هو من افعال البطالین...»

۴. ایضاً، ۲۷۲ «و ابوحامد اعظم مقاماً من هذا؛ ولکن لعل اهل زمانه اضطروه الی هذا الکتاب لینفی عن نفسه الظنة بأنه یری رأی الحکماء».

۵. تهافت‌التهافت، ۲۱۲ـ۲۱۱؛ فصل‌المقال، ۸ـ۷ (چاپ الجزیره، ۱۹۴۸).

۶. همانجا، ۲۴۱.

برای خواص رها می‌کرد. چه مسائلی از قبیل «علم خدا» و اینکه علم او زاید بر ذات اوست یا عین ذات او، نه تنها فایده‌یی برای آنها ندارد، بلکه ایمان آنها را متزلزل ساخته نسبت به‌مقام الوهیت تکذیب خواهند آورد، چه مردم دشمن چیزهایی هستند که نمی‌دانند و نمی‌فهمند.[1] و عجب اینست که غزالی در این نکته با ابن‌رشد هم‌عقیده است. یک جا می‌گوید «سینه‌های آزادگان، گورهای اسرار است». باز نقل می‌کند «با مردم به‌اندازهٔ عقول آنان سخن بگویید، آیا می‌خواهید که خدا و رسول او را تکذیب کنند» و در کتاب «القسطاس المستقیم» مردم را به‌خواص و عوام و متوسطین یعنی اهل جدل تقسیم می‌کند، و در این باره به‌آیهٔ وافی هدایهٔ «بخوان به‌راه پروردگارت با حکمت و موعظهٔ نیکو و با آنان جدال کن به‌نحوی که آن بهتر است»،[2] استناد می‌کند که مردمان را به‌همین سه گروه تقسیم می‌کند: حکمت از آن خواص است و موعظه از آن عوام، و جدال یا جدل از آن متکلمان و مجادلان، و می‌گوید هرکس یکی از این سه قسم را به‌غیر اهل آن بگوید ظلم کرده است.[3] تصادفاً ابن‌رشد نیز خود رسالهٔ نفیس «فصل‌المقال»[4] را در شرح این آیه نوشته و سه قسم علم را برای سه گروه فوق اختصاص می‌دهد. و در اینجا نیز ابوحامد را سرزنش می‌کند که از طریق محسوس و مستند برهانی و قرآنی بیرون رفته و از این جهت مایهٔ تشویش خاطر خاصه و عامه گشته است.[5]

آری غزالی و ابن‌رشد هردو در این باب متفق بودند، اما چیزی که هست ابن‌رشد همواره این اعتقاد خود را نُصب‌العین ساخته بود یعنی فقه و کلام و فلسفه را به‌ترتیب برای عوام و مجادلان و حکیمان تعلیم می‌داد اما غزالی از این شاخ به‌آن شاخ می‌پرد و گفتهٔ خود را زیر پا می‌گذارد، و یا چنان که گفته‌اند ـ و گویا راست هم گفته‌اند ـ برای موافقت با عوام و اربابِ قدرت و جلب محبت آنها و جاه‌طلبی، نسبت به‌حکمت و اهل آن ظلم روا می‌دارد. آیا فرق یک فیلسوف مانند ابن‌رشد با غزالی در غیر این نکته است که فیلسوف اصول نظام فکری خود را ترک نمی‌کند

---

۱. تهافت، ۳۱۳ـ۳۱۱؛ فصل‌المقال، ۱۲.

۲. قرآن، سورة‌النحل (۱۶)، آیهٔ ۱۲۵ «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن...»

۳. به‌نقل از مقدمهٔ تهافت‌التهافت، ۲۹ـ۲۸، به‌خامهٔ دکتر سلیمان دنیا.

۴. فصل‌المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال.

۵. ایضاً، ۳۲ـ۲۶.

(اگرچه در فروع عقاید او نیز ممکن است تغییراتی روی بدهد) و او مانند شخصی نیست که هرروز در مرحله‌یی از فکر قرار می‌گیرد، و روز دیگر آن فکر را تخطئه می‌کند و راه و رسم و علم تازه‌یی می‌جوید و صباحی چند با آن دلخوش می‌شود و به‌ضرورت باید اصول خود را فراموش بکند، و از این شاخ به‌آن شاخ بپرد.[۱]

همین طور داوری‌های دیگر ابن‌رشد دربارهٔ غزالی «خصمانه» است و هم از اتهام کفر خالی نیست می‌گوید «این مرد در شریعت از راه درست بیرون افتاد، همچنان‌که در حکمت نیز از جادهٔ صواب منحرف گشت.»[۲] و جای دیگر می‌گوید: «...بیشتر اقوالی که این کتاب (یعنی تهافت‌الفلاسفه) متضمن آنست از این دست است (یعنی همراه برهان نیست)؛ و بنابراین سزاوارترین نام‌ها برای نامیدن این کتاب اینست که آن را **التفاهة المطلق** (= حماقت کامل)، یا **تهافُت ابی‌حامد** (تناقض‌گویی ابوحامد) بنامند نه تهافت‌الفلاسفه.»[۳]

- ۱۴ -

اعتقاد درست. گفته‌اند که «خراب کردن آسان‌تر از بنا کردن است»[۴]، و معمولاً هربنایی را که خراب می‌کنند برای این می‌کنند که بهتر از آن بسازند.[۵] غزالی نیز که اصول عقاید فیلسوفان را ـ به‌نظر خود ـ خراب و متزلزل و مشوش گردانید، چنانکه گفتیم، در دو موضع از کتاب تهافت به‌خوانندگان خود قول داد که اگر بخواهند، پس از خراب شدن اعتقادات فلسفی‌شان راه درست را

---

۱. ← فصل‌المقال، ۲۱ که در توصیف روش غزالی می‌گوید «انه لم یلزم مذهباً من المذاهب فی کتبه، بل هو مع الاشعرة اشعری و مع الصوفیة صوفی و مع الفلاسفة فیلسوف، و حتی أنه کما قیل: یوماً یمان اذا لاقیت ذا یمن و ان لقیت معدیاً فعدنان»

۲. تهافت‌التهافت، ۸۷۴ «و لا شک ان هذاالرجل أخطأ فی الشریعة کما أخطأ علی الحکمة.»

۳. ایضاً، ۲۵۳ «و اکثر اقاویل التی تضمن هذا الکتاب هی من هذا القبیل، و لذلک احق الاسماء بهذا الکتاب **التفاهة‌المطلق**، او **تهافت ابی‌حامد** لاتهافت الفلاسفة.» یقال، تفه یتفه تفهاً و تفاهةً، حمق (لسان‌العرب)

۴. «الهدم أیسر من البناء» (ابن‌قتیبه، عیون‌الاخبار، ۱۳۹/۱، مصر، ۱۹۶۳).

۵. مشهور است که لنین (۱۹۲۴ـ۱۸۷۰) گفته است:

"We destroy in order to build better" (Lenin to Clara Zetkin, 1920): Christopher Hill, *Lenin and the Russian Revolution*, P.122, (Pelican Books, London, 1971).

بجویند و آن را به‌دیگران هم نشان بدهند، بهتر است کتاب «**قواعدالعقائد**» او را بنگرند.[1]

نگارنده در اینجا فشردهٔ آن کتاب را می‌آورد، و هیچگونه داوری از خود نمی‌کند و داوری را به‌عهدهٔ خوانندگان صاحب‌نظر وا می‌گذارد که «در خانه اگر کس است یک حرف بس است.»

قواعدالعقاید، کتابی است در چهار فصل که در ربع اول احیاء علوم‌الدین، یعنی ربع عبادات گنجانیده شده و حدود سی و پنج صفحهٔ رحلی است، و اگر گفته‌اند که **المنقذ من الضلال** به‌منزلهٔ اعتراف‌نامه یا اعترافات غزالی است، می‌توان گفت که **قواعدالعقائد** نیز مانیفستو[2] یا اعتقادنامهٔ[3] اوست و راهنمای زندگانی از برای کسانی است که فقه و کلام و فلسفه و عرفان هیچ‌یک به‌تنهایی درد آنها را درمان نکرده و هنوز گم‌گشتهٔ خود را نیافته‌اند.[4]

مدرجات کتاب به‌شرح زیر است:

فصل اول، در بیان عقیدهٔ اهل سُنّت است در باب دو کلمهٔ شهادت که یکی از مبانی اسلام است. در این فصل غزالی ذات باری را تنزیه می‌کند از اینکه جسم مصور و جوهر محدود مقدر باشد، یا مماثل اجسام و جوهر باشد یا جواهر در او حلول کنند، آنگاه حیات و قدرت او را بیان می‌کند و در این راه مانند اغلب مسلمانان صفات سلبیه را از ذات او نفی و صفات ثبوتیهٔ دیگر از قبیل اراده، سمع و بصر و کلام را برای او اثبات می‌کند. در ارتباط او با سایر موجودات گوید «هیچ موجودی جز او نیست مگر اینکه به‌فعل او حادث گشته و از عدل او فیضان یافته باشد». او حکیم و عادل است، و فضل و احسان و نعمت و امتنان او راست، زیرا او قادر است بندگان خود انواع عذاب را بچشاند، و آنها را به‌انواع بیماری و دردها مبتلا سازد، و اگر این کار را بکند، از

---

۱ در اهمیت این کتاب کافیست یاد شود که سبکی (طبقات‌الشافعیه، ۶/۲۴۰-۲۳۷، مصر، ۱۹۶۸) حربی نقل می‌کند از امام عامر ساوی که در مکه دیده است مبنی بر اینکه در مسجدالحرام ـ میان خواب و بیداری ـ صحرایی وسیع را دیده که پر از ارباب ملل و نحل و طبقات مردم بوده و رسول(ص) دروی اهل تصوف حضور داشته، و هرکس مجلدی کتاب در دست گرفته بوده و به‌عنوان مُعتَقَد و مذهب خود برای ایشان می‌خوانده. این امام ساوی هم کتاب **قواعدالعقائد** غزالی را به‌عنوان اعتقادنامهٔ خود عرضه می‌کند و می‌خواند و رسول(ص) آن را می‌پذیرند.

2. Manifesto. 3. Creed

۴ نگارنده این کتاب را ترجمه و تحشیه کرده که بلافاصله پس از انتشار همین کتاب حاضر، توسط انتشارات جامی چاپ می‌شود.

او عین عدل است، و هیچ گونه قبح و ظلم شمرده نمی‌شود.»[۱]

معنی کلمهٔ دوم: عبارت است از شهادت به‌رسولان، و اینکه او پیامبر امی قرشی محمد(ص) را برای ارشاد همهٔ تازیان و غیرتازیان، و دیوان و فرشتگان مبعوث کرد، و به‌شریعت او همهٔ شرایع دیگر را نسخ کرد، و او را برانبیای دیگر برتری داد و او را سرور آدمیان کرد و کمال ایمان را با وجود گفتن «لااله‌الاالله» همراه کرد به‌شهادت رسالت او یعنی گفتن «محمد رسول‌الله».

همچنین «ایمان هیچ بنده‌یی پذیرفته نباشد مگر آنگاه که به‌اخبار دنیای پس از مرگ اعتقاد بیابد، و اول آن سؤال نکیرین یعنی منکر و نکیر است که آن دو اشخاص مهیب ترسناکی هستند که بنده را در گور خود برپا می‌ایستانند در حالی که روح او وارد جسم شده باشد، و او را از توحید و نبوت بپرسند و گویند: «پروردگارت کیست؟ و دین‌ات کدام است و پیامبرت کیست؟» و از این روی، آن دو آزمایندگان گور باشند، و سؤال آن دو نخستین «فتنهٔ قبر» باشد. همین طور بنده باید به‌عذاب قبر و حقانیت آن مؤمن باشد، و بپذیرد که حکم او بر تن و جان بنده‌اش به‌هرصورت که خواهد عدل است. و نیز باید به‌ترازوی دوشاخه (میزان ذوکفتین) و زبان آن و به‌وصف معروف آن در بزرگی ایمان داشته باشد، زیرا عظمت این ترازو مانند طبقات آسمان‌ها و زمین است که همهٔ اعمال بندگان، به‌قدرت الهی در آنجا سنجیده می‌شود، چنان که گفت «و برنهیم ترازوهای عدل را در روز رستاخیز».[۲]

از طرفی «باید به‌صراط یا پل دوزخ که از شمشیر تیزتر و از موی باریک‌تر باشد ایمان بیاورد و شکی نداشته باشد که گام‌های ناباوران برروی آن بلغزد، ولی گام‌های مؤمنان استوار و ثابت باشد»[۳] زیرا خدایی که می‌تواند پرنده را در هوا به‌پرواز درآورد، همو می‌تواند آدمی را از روی این

---

۱. «قواعد لعقاید»، احیاءالعلوم، ۱/۹۰-۸۹ «له الفصل و الاحسان و النعمة و الامتنان، اذ کان قادراً علی ان یصیب (ظ. یصب) علی عباده انواع العذاب و یبتلیهم بضروب الالام و الاوصاب و لو فعل ذلک لکان منه عدلاً، و لم یکن منه ظلماً و لاقبیحاً».

۲. ایضاً، ۹۰-۸۹، «و ان یؤمن بالمیزان ذی‌الکفتین و اللسان، و صفته فی العظم أنه مثل طبقات السموات و الارض توزن فیه الاعمال بقدرةالله تعالی...» ـ و نیز آیهٔ ۴۷ از سورهٔ الانبیاء (۲۱) «و نضع الموازین القسط لیوم القیمة...»

۳. ایضاً، ۹۱-۹۰ «و ان یؤمن بأن الصراط حق و هو جسر ممدود علی متن جهنم احد من السیف و ادق من الشعرة تزل علیه اقدام الکافرین بحکم الله سبحانه فتهوی بهم الی النار و تثبت علیه اقدام المؤمنین بفضل‌الله فیساقون الی دار القرار».

پس بگذراند. و از جمله باید به «حوض مورود ـ حوض محمد(ص) ـ ایمان بیاورد، که مؤمنان پیش از ورود به‌بهشت از آن می‌خورند... و هرکس از آن آب یک بار بخورد پس از آن هرگز تشنه نشود؛ عرض این حوض مسیر یک ماه است ـ و آب آن از شیر سفیدتر و از عسل شیرین‌تر باشد، در اطراف این حوض ابریق‌هایی باشد به‌شمارهٔ ستارگان آسمان، و در آن دو ناودان باشد که به‌وسیلهٔ آن دو از آب کوثر در آن حوض ریخته می‌شود.[1]

و از آن جمله است ایمان به‌حساب، و تفاوت مردم در آنجا، یعنی کسانی باشند که در حساب‌شان مناقشه و سخت‌گیری بکار رود و کسانی باشند که در حسابشان مسامحه و آسان‌گیری...

و از آن جمله است اعتقاد به‌شفاعت پیامبران و عالمان و شهیدان و پس از آن مؤمنان دیگر برحسب جاه و منزلتشان نزد خدای تعالی ـ

و از این دست است عدم تخلید توحیدگریان در دوزخ پس از انتقام، تا موحدی در جهنم نماند چه هرکس که در قلب او ذره‌یی از ایمان باشد از آنجا بیرون شود.[2]

اعتقاد به‌فضل صحابهٔ پیامبر بردیگران، و ترتیب آن‌ها، و اعتقاد به‌اینکه برترین مردم پس از رسول، ابوبکر، پس از او عمر، سپس عثمان و سرانجام علی ـ رضی‌الله عنهم ـ هستند.[3]

فصل دوم، در کیفیت تدریج در ارشاد مردم است و ترتیب درجات اعتقاد. باید دانست که آنچه در فصل اول در باب عقاید گفتیم لازم است نخست آنها را به‌طفل عرضه کرد تا حفظ کند تا اندک‌اندک که جسماً رشد می‌کند و سال عمرش بالا می‌رود معانی آن محفوظات برای او آشکار گردد. پس ابتداء کار حفظ است، پس از آن فهم و سپس اعتقاد و ایمان و تصدیق، و این امور برای کودک بدون برهانی حاصل می‌شود، زیرا از تفضل الهی برقلب آدمی اینست که در آغاز نمو و رشدش بدون حاجت به‌حجت و برهانی آن را می‌گشاید، و این امر را هرگز نمی‌توان انکار کرد،

---

۱. ایضاً، ۱/۹۲، ۹۱ «و ان یؤمن بالحوض المورود ـ حوض محمد صلی‌الله‌علیه و سلم ـ یشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة... و من شرب منه شربة لم یظمأ بعدها ابداً عرضه مسیرة شهر، ماءه اشد بیاضاً من اللبن و احلی من العسل حوله اباریق عددها بعدد نجوم السماء، فیه میزابان یصبان فیه من الکوثر...»

۲. ایضاً، ۱/۹۲.

۳. ایضاً، ۹۳ «و ان یعتقد فضل الصحابة ـ رضی‌الله عنهم ـ و أن افضل الناس بعدالنبی ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم علی رضی‌الله عنهم...»

زیرا مبادیء همهٔ عقاید عوام تلقین مجرد و تقلید محض ست. ولی لبته چنین یمانی ممکن است که از ضعفی خالی نباشد، و به‌سبب نقیض خود از میان برود، پس چاره‌یی نیست از اینکه آن تعلیم ابتدایی و یقین ایمانی را در جان کردک و عامی تقویت و استوار کرد ولی راه تقویت و اثبات آن تعلیم صنعت جدل و علم کلام نیست، بلکه راه درست آن این است که به تلاوت قرآن و تفسیر آن و خواندن حدیث و معانی آن، و انجام عباد ت مشغول گردد [1] و شایسته است که گوش خود را از شنیدن علم کلام و صنعت جدل حفظ کند، زیرا کلام و جدل پیش از آنچه تمهید و آمادگی می‌دهد مایهٔ تشویش و پراکندگی می‌شود، و فساد آن زیادتر از صلاح آن باشد. و برمؤمنان است که در خاطر داشته باشد که «صلاح و تقوای عامیان در ثبات چون کوه استوار باشد، در صورتی که عقیدهٔ متکلم جدلی همانند نخی رها گشته و سست باشد که باد آن را گاهی این سوی و زمانی آن سوی ببرد.»[2] و آنگاه از بیشتر ائمهٔ سلف نقل می‌کند که: اگر بنده همهٔ منهیات را ـ به‌جز شرک ـ انجام بدهد بهتر است از اینکه به‌علم کلام مشغول گردد.[3] مثلاً احمد حنبل می‌گوید: «علماء کلام زندیق‌اند»[4]، و از پیامبر(ص) نقل می‌کند که «مُتعمِّقان یا ژرف‌نگرانِ کنجکاو هلاک گشتند.»[5] غزالی در تأیید این عقیدهٔ خود و تصدیق امثال احمد و شافعی می‌گوید: «افزودن بر (گفتهٔ) استاد طغیان و ظلم است، چه آنها استادان و پیشوایان‌اند و ما پیروان و شاگردان.»[6] پس از آن مطالب دیگری می‌آورد و می‌گوید: «اما اگر طفل در شهری و ناحیه‌یی باشد که در آنجا بددینان و مبتدعان زیاد باشند، به‌اندازه‌یی که ما در الرسالة‌القدسیه آورده‌ایم باید یاد بگیرد.»[7] آنگاه شرایط کسانی را که باید به‌تعلم و تعلیم علم کلام بپردازند به‌تفصیلی هرچه تمام‌تر باز می‌گوید. سپس مسأله‌یی را مطرح می‌کند و آن اینست که: آیا ممکن است برخی از علوم دین ظاهر و باطن و سر و علنی داشته باشد در حالی که شرع را ظاهر و باطن یا سِرّ و عَلَن

---

۱. ایضاً، ۹۳/۱ ۲. ایضاً، ۹۴.

۳. ایضاً، ۹۵/۱

۴. ایضاً، ۹۵/۱ «و قال احمد ـ رحمه‌الله ـ علماء الکلام زنادقة».

۵. ایضاً، ۹۵/۱ «هلک المتنطعون هلک المتنطعون هلک المتنطعون»؛ و تنطع فی الکلام: التعمق فیه (اقرب الموارد، المنجد).

۶. ایضاً، ۹۵/۱ «و علی هذا استمر الصحابة ـ رضی‌الله عنهم ـ فالزیادة علی الاستاذ طغیان و ظلم و هم الاستادون و القدوة و نحن الاتباع و التلامذة». ۷. ایضاً، ۹۸/۱.

نیست، بلکه ظاهر و باطن و نهان و آشکار آن یکی است؟

در جواب می‌گوید: انقسام این علوم را به‌ظاهر و باطن و خفی و جلی هرکس که دارای بصیرت باشد انکار نمی‌تواند بکند، و تنها کوته‌بینان که چیزی در اوان کودکی فراگرفته‌اند و بدان جمودی در دل‌هایشان حاصل شده، و آنها را هیچ‌گونه ترقی به‌سوی بالا و مقامات علما و اولیاء نبوده است، آنها را انکار می‌کنند.[1] و این نکته از ادلهٔ شرعی نیز ظاهر می‌گردد، چه پیامبر(ص) می‌گوید «قرآن را ظاهریست و باطنی، و حدّی و مُطّلعی»[2]؛ و علی ـ رضی‌الله عنه ـ در حالی که به‌سینهٔ خود اشارت می‌کرد ـ گفت: «در اینجا علوم زیادی است، اگر آنها را حاملانی می‌یافتم»، و پس از یاد کردن احادیث و روایاتی چند، به‌بیان عقیدهٔ باطن‌گرایانهٔ صوفیان در این باب آغاز می‌کند و بسط تمام می‌دهد و از آن جمله از سهل تستری (درگذشته ۲۶۱هـ.ق.) نقل می‌کند که گفت: «عالِم را سه‌گونه علم است: علمی است ظاهر که آن را به‌اهل ظاهر می‌بخشد، و علمی باطنی، که آن را جز به‌اهلش اظهار نمی‌تواند بکند، و علمی که میان او و میان خداست و آن را برای هیچ کس آشکار نمی‌سازد»، و باز می‌نویسد: یکی از عارفان می‌گوید «افشاء سر ربوبیت کفر است»، و دیگری می‌گوید «ربوبیت را سری است که گر آشکار شود نبوت باطل گردد، و نبوت را سری است که اگر آشکار گردد علم باطل گردد، و علماء بالله را سری است که اگر آشکارش کنند احکام باطل شود.»[3] آنگاه برخی از آیات قرآنی را که دارای معانی باطنی است یاد می‌کند و اقوال مفسران و عارفان را در آن باره بیان می‌دارد که چندان مطلب تازه‌یی ندارد و در تفاسیر موجود است، از این روی، از ذکر آنها تن زده برسر فصل سوم و چهارم کتاب می‌رویم.

فصل سوم، حاوی «دلایل لامعی» است برای آنچه در دو فصل پیش گذشت، و شرح این مطلب که سلف صالح که میان «نتایج عقول و قضایای شرع» جمع کردند و شهادتین برزبان آوردند چنین گفتند که دو کلمهٔ شهادت، با وجود ایجاز آن، متضمن اثبات ذات خدا و اثبات

---

۱. ایضاً، ۹۹/۱

۲. ایضاً، ۹۹/۱ «قال ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ ان للقرآن ظاهراً، و باطناً و حدّاً و مُطّلَعاً».

۳. ایضاً، ۹۹/۱-۱۰۰ «للربوبیة سر لو ظهر لبطلت النبوة، و للنبوة سر لو کشف لبطل العلم و للعلماء بالله سر لو اظهروه لبطلت الاحکام.» سبکی می‌گوید (طبقات الشافعیة، ۱۹۲/۶) «این مطلب و تقریر آن را از جانب غزالی براو انکار کرده‌اند. امّا غزالی آن را در «قواعد عقاید» تأویلی روشن آورده است به‌ترجمه آن کتاب رجوع شود که بلافاصله پس از این کتاب چاپ می‌شود

صفات او و اثبات افعال او و اثبات صدق رسول اوست، و دانستند که بنای ایمان براین ارکان چهارگانه است، و هررکنی از ارکان چهارگانه شامل ده اصل است.

رکن اول، که در معرفت ذات خدای تعالی است مدارش برده اصل است، و آن علم به‌وجود خدای تعالی و قدم و بقای او، و جوهر و جسم و عرض نبودن او، جهت نداشتن و مکان نداشتن، مرئی بودن او (در روز قیامت بدون جوهر و عرض برای نیکان).[1] و سرانجام واحد بودن او است.

رکن دوم، که در معرفت صفات اوست و مشتمل برده اصل است، و آن علم به‌حق و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر، متکلم و منزه بودن از حلول حوادث و قدیم‌الکلام، قدیم‌العلم و قدیم‌الاراده بودن اوست.

رکن سوم، در افعال اوست، و مدار آن برده اصل است، و آن مخلوق بودن فعال بندگان نسبت به‌خدای تعالی و کسبی بودن آن برای بندگان است، و اینکه افعال مذکور مورد اراده (مراد) خدای بوده، و اینکه خلق و اختراع او از روی تفضل بوده، و اینکه می‌تواند بندگان خود را به‌آنچه نمی‌توانند مکلف کند، و اینکه می‌تواند بندگان تندرست خود را دردمند سازد (ایلام البری) بدین معنی است که رعایت اصلح[2] برای او واجب نیست، و اینکه هیچ چیز جز به‌شرع واجب نیست،[3] و اینکه بعثت انبیاء جائز است، و اینکه پیامبری پیامبر ما ثابت است و مؤید به‌معجزات.

رکن چهارم، که در سمعیات است، و مدار آن نیز برده اصل است، و آن اثبات حشر و نشر، سؤال منکر و نکیر، عذاب قبر، میزان، صراط، آفرینش بهشت، و دوزخ، و احکام امامت است، و نیز فضل صحابه بنابر ترتیبشان و سرانجام شروط امامت.

غزالی همهٔ این چهار رکن و اصول ده‌گانه‌ی هریک از آنها را یک به‌یک بیان می‌دارد. و از نکات مهم این رکن اخیر، مطالبی است که دربارهٔ امامت و شروط آن آورده است، از جمله

---

۱. ایضاً، ۸۹/۱ «یری الابرار ذات‌الله تعالی فی الآخرة من غیر جوهر و عرض...»

۲. صلاح و اصلح از تعابیر معتزله است. ← : به‌آخر کتاب

۳. یعنی وجوب عقلی تکالیف اخلاقی که فیلسوفان و معتزله بدان اعتقاد دارند، محملی ندارد و این تکالیف وقتی واجب خواهند شد که شرع به‌وجوب آنها اشعار کند. ← . شهرستانی، نهایة‌الاقدام فی علم الکلام، ۹۶-۳۷۰، به‌اهتمام آلفرد گیوم.

می‌گوید «اعتقاد اهل سنت تزکیهٔ همهٔ صحابه است و ثناء خواندن برآنها چنانکه خدای تعالی و رسول او آنان را ثناء گفته است. و آنچه میان معاویه و علی ـ رضی‌الله عنهما ـ جریان یافت مبتنی براجتهاد بود نه به‌منظور نزاع از جانب معاویه در امر امامت، زیرا علی ـ رضی‌الله عنه ـ گمان می‌کرد که تسلیم قاتلان عثمان با کثرت عشائر آنان و اختلاطشان در سپاه در آغاز کار، به‌اضطراب امر امامت می‌انجامد، و معتقد بود که تأخیر این کار به‌صواب نزدیک‌تر است، ولی معاویه گمان می‌کرد که تأخیر در کار آنها، با عظمت جنایتی که مرتکب شده‌اند، مایهٔ شورش برامامان و سبب خون‌ریزی می‌گردد، و افضل علماء گفته‌اند که: «هرمجتهدی مصیب است». و آنهایی هم که گفته‌اند مصیب یکی بیش نیست، هرگز خداوند تحصیلی [از میان ایشان] به‌تخطئه علی نرفته است.»[1] اصل نهم این رکن هم از نکات جالب بحث‌های غزالی است که می‌گوید: شرایط امامت، پس از اسلام و تکلیف پنج چیز است: مردی، ورع، علم، کفایت، و نسبت قریش. زیرا پیامبر(ص) گفت «امامان از قریش باشند»[2] و هرگاه تعدادی از موصوفان به‌این صفات یکجا گرد آیند، امام آن کس باشد که اکثر خلق با او بیعت کنند، و آن کس که مخالف اکثر مردم باشد نافرمان است، و بازگرداندن او به‌انقیاد از (ارادهٔ) خلق واجب است.[3]

فصل چهارم، در ایمان و اسلام است، و شرح پیوستگی و ناپیوستگی که میان آن دو وجود دارد، آنگاه بحث می‌کند در اینکه آیا اسلام همان ایمان است یا غیر آن، و اگر غیر آن باشد آیا از او منفصل و جداست و جدا از او وجود دارد یا اینکه بدان مرتبط است و ملازم آن است، و گفته‌اند که آن دو یک شیء است، و گفته‌اند دو شیء است. آنگاه با استفاده از ابوطالب مکی (درگذشتهٔ ۳۸۶هـ.ق.) و کتاب قوت‌القلوب او ـ البته با اصلاح تشویش و اضطراب مطالب او ـ سه مبحث را پیش می‌کشد: بحثی در معنی لغوی هردو کلمه، بحثی در مراد از آنها در اطلاق شرع، و بحثی از حکم آن دو در دنیا و آخرت؛ که بحث اول را لغوی، دومی را تفسیری، و سومی را فقهی شرعی می‌نامد. پس از آن به‌تفصیل، از مواردی که در بالا بدانها اشارت رفت بحث کرده عقاید اشعریه و

---

۱ احیاء علوم‌الدین، ۱۱۴/۱ «و ماجری بین معاویه و علی ـ رضی‌الله عنهما ـ کان مبنیاً علی الاجتهاد لامنازعة من معاویة فی الامامة. و قد قال افاضل العلماء کل مجتهد مصیب، و قال قائلون: المصیب واحد و لم یذهب الی تخطئة علی ذو تحصیل اصلا».

۲ ایضاً، ۱۱۴/۱، «الائمة من قریش».

۳ ایضاً، ۱۱۵/۱-۱۱۴

معتزله، مرجئه و خوارج و فرقه‌های دیگر را نقل ورد یا نقد می‌کند؛ که از همهٔ آنها خواص نیز بهرهٔ چندانی نمی‌توانند ببرند تا چه رسد به‌عوام مردم که او این همه سنگ آنها را به‌سینه می‌زند. از جمله می‌گوید: به‌موجب لغت، اسلام اعمّ است و ایمان اخص است، و ایمان عبارت از شریف‌ترین اجزاء اسلام است و از این روی هرتصدیقی تسلیم است ولی هرتسلیمی تصدیق نیست.[1] از لحاظ شرعی نیز این دو کلمه به‌معنی مترادف و مختلف و متداخِل هرسه بکار رفته است. پس از آن مواردی که در قرآن و حدیث مناسب با معانی ترادف و اختلاف و تداخل وجود دارد همه را یاد کرده مانند همیشه سخن را به‌معنای عرفانی و صوفیانهٔ این دو اصل می‌کشاند و می‌توان گفت که اسلام و تسلیم را ظاهر یک امر قلبی و ایمان و تصدیق را باطن آن می شمارد، و شرح بیشتر این مطلب را به‌ربع منجیات و مهلکات و تعلق باطن به‌ظاهر و اعمال به‌عقاید و قلوب و مُلک به‌ملَکوت حواله می‌دهد و می‌گوید: برخی به‌اتحاد میان آن دو اعتقاد یافته‌اند. و این کتاب را با نقل عقاید بسیاری از صوفیان چون حسن بصری، سفیان ثوری بپایان می‌برد. اینست آنچه غزالی می‌خواهد جایگزین عقاید فیلسوفان و متفکران سازد.[2]

تهران ـ هفتم شهریورماه ۱۳۴۰ هـ.ش.

---

۱. ایضاً، ۱۱۶/۱

۲. گزارنده، چون ترجمهٔ قواعدالعقاید را پس از این کتاب با حواشی و مقدّمات لازم انتشار می‌دهد (به‌شرط عمر)، بقیّهٔ این مطالب را خوانندگان در آنجا خواهند خواند.

آغـاز کتاب

از خدا می‌خواهیم که به‌جلال بی‌نهایت و بخشش بیکران خود انوار هدایت را برما فرو ریزد، و تاریکی گمراهی و ضلالت را به‌روی ما ببندد، و ما را از کسانی کند که حق را حق می‌بینند و پیروی از آن را برمی‌گزینند، و باطل را باطل می‌بینند و از آن دوری می‌جویند، و ما را به‌سعادتی که در حق ما به‌پیامبران و برگزیدگان خویش وعده فرموده است برساند، و زمانی که این سرای فریب را ترک می‌کنیم ما را بـه‌چنان شـادمانی و نعمتی برساند که نردبان‌های اَفهام از رسیدن به‌فراز آن کوتاه آید و تیرهای اَوهـام از رسیدنِ به‌کرانه‌های آن ناتوان نماید، و ما را پس از رسیدن به‌نعیم بهشت و رهایی از وحشت محشر «به‌آنچه هیچ چشمی آن را ندیده و هیچ گوشی آن را نشنیده و برقلب هیچ بشری نگذشته»، نائل سازد و درود و سلام برساند برپیامبر ما محمد مصطفی که برترین بشر است، و بردودمان پاک و یارن پاکـیزهٔ او کـه کـلیدهای هـدایت‌انـد و چراغ‌های راهِ تاریکی.[1]

اما بعد،[2] گروهی را دیدم که در وجود خود، نسبت به‌همسالان و همانندان خـود،

---

۱. أَعْدَدْتُ لِعِبادِيَ الصالحينَ ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لا أُذُنٌ سَمِعَتْ و لا خَطَرَ علی قَلْبِ بَشَرٍ» (← سیوطی، جامع صغیر، ۸۵/۲)

۲. اما بعد، در اصطلاح علمای اصول، علامت تمام شدن خطبه و شروع کردن به‌مقصود است. این تعبیر را «فصل الخطاب» گویند [مترجم].

به‌هوشیاری و زیرکی بیشتر اعتقاد دارند، از این جهت وظایفِ دین اسلام، چون عبادات را ترک می‌کنند و شعائرِ دین، چون نمازها را کوچک می‌شمارند، و خویشتن را از محظورات حفظ نمی‌کنند، و تعبدات شرع و حدود آن را خوار می‌دارند، و به‌قیود و حدود آن پای‌بند نمی‌شوند، بلکه به‌سببِ گُمانی چند یکسره سر از چنبرِ دین بیرون کشیده‌اند و از «گروهی که (مردم را) از راه خدا باز می‌دارند پیروی می‌کنند و آن را کج می‌خواهند، و آنها به‌روز واپسین کافرند»[1]، و کفر آنها را مُسْتَنَدی جز تقلیدِ سماعیِ عادی، چون تقلیدِ جهودان و ترسایان نیست که از آغاز خود و فرزندانشان در دینی غیر از اسلام پرورش یافته‌اند، و آباء و اجدادشان نیز پیرو آن آیین بوده‌اند، و (باز مستندی) جز بحث نظری ندارند که، برآمده از شبهه‌های گمراه کننده و بازدارنده از راه راست است، و فریفته شدن به‌خیالات پرزرق و برق مانند پرتُوِ سراب، چنان که برای گروهی از بدعت‌آوران و هوی‌پرستان مُناظِر که در عقاید و آراء بحث می‌کردند، پیش آمده.

و جز این نیست که ریشهٔ کفر آنها شنیدن نام‌هایی بزرگ و دهشتناک است از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون، و ارسطو و امثال آنها. برای آنکه گروهی از پیروان و گمراهان به‌دست این گروه، یعنی فیلسوفان، در وصفِ عقول و حُسنِ اصول و دقت علوم آنها از قبیل هَندسه و منطق و طبیعی و الهی، و ستقلال آنها به‌سبب هوشمندی و زیرکی در استخراج آن امور پنهانی، سخن به‌درازا کشیدند، و از آنها حکایت کردند که این گروه با وجود استواری خرد و فراوانی فضل، شرایع و مذاهب را انکار می‌کنند و تفاصیل ادیان و ملل را رد می‌کنند، و معتقدند که این همه، قانون‌هایی است به‌هم بافته و نیرنگ‌هایی است برساخته.

پس هروقت که این نام‌ها به گوش آنها می‌رسد و برخی عقاید آنها موافق طبعشان می‌افتد خود را به‌آن عقاید کفرآمیز می‌آرایند، و به گمان خود در شمارِ فاضلان در

---

[1] مأخوذ است از آیهٔ ۴۵، سورة‌الاعراف (۷) «الذین یصدون عن سبیل‌الله و یبغونها عوجاً و هم بالآخرة کافرون».

می‌آیند و در سلک آنها قرار می‌گیرند، و می‌پندارند که بدین طریق بر تودهٔ مردم برتری می‌یابند، و نیز از پذیرفتن و اکتفا کردن به‌آیین پدران سر باز می‌زنند بـه‌خیال اینکه اظهارِ کیاستْ در بریدنِ از تقلیدِ حق است، و شروع به‌تقلید باطل زینت و جمال است و غافل‌اند از اینکه منتقل شدن از تقلیدی به‌تقلید دیگر نشان ضـعفِ رأی و کـم‌خردی است، و کدام مرتبه در پیشگاه خدا پست‌تر است از مرتبهٔ کسی که با ترک اعتقاد حق به‌عنوان اینکه تقلید است به‌خود آذین بندد و به‌پذیرفتن باطل به‌عنوان اینکه اعـتقاد تصدیقی است شتاب کند؛ بی‌آنکه آزمایشی بکند یا تحقیقی بجای آورد؟ عجب این است که کودنانِ عوام از خواری این مهلکه دوری می‌جویند، و در نهاد آنها این علاقه نیست که خود را زیرک قلمداد کنند و به گمراهان تشبه جویند. پس کودنی از آن زیرکی که سودی ندهد به‌رهایی، و نابینایی از دوربینی، به‌سلامت، نزدیک‌تر است.[1]

و چون این رگِ کودنی را در این گمراهان در جنبش دیدم به‌تحریر این کتاب تصمیم کردم که هم برفیلسوفانِ پیشین رد باشد و هم تناقُضِ سخنان و تضادِ آراء آنـها را در مورد آنچه در الهیات گفته‌اند آشکار سازد، و نیز از غائله و خلل‌های مذهبِ آنان که ـ به‌راستی ـ مضحکهٔ خردمندان و مایهٔ عبرتِ هوشمندان است، پرده برگیرد، یـعنی آن عقاید و آرایی که در بیان آنها از تودهٔ مردم و جمهور ناس جدا افتاده‌اند؛ تا تقلید این ملحدان معلوم شود که چگونه گروه قلیلی از آنان، در گذشته و حال، از ایمان آوردن مردم به‌خدا و روز واپسین مانع شده‌اند.

اما باید دانست که اختلافات به‌تفاصیلی غیر از این دو قطب مهم (خدا و قیامت) مربوط است، چه به‌سبب این دو امر، پیامبران مؤیَّد به‌معجزات مبعوث شده‌اند، و جـز

---

۱. اکثر اهل الجنّه اَلْبُلْه ای پسر / این چنین فرمود سلطان البشر
بیشتر اصحاب جنّت ابلهند / تا ز شرِّ فیلسوفی می‌رهند
ابلهی کو واله و حیرانِ هُوست / باشد اندر گردنِ او طوقِ دوست
(← مولوی، مثنوی، ۳۶۱/۴؛ ۶/۸۰، ی علاء)

گروه اندکی از کجرَوان و کژاندیشان، دیگران آن دو را انکار نکرده‌اند، و این گروه نیز قابل توجه نیستند و صاحبنظران به‌آنها اعتنایی نمی‌کنند و آنها را جز در گروه ددان بدکار و بیخردان نادان نمی‌شمارند، تا کسی که گمان می‌کند که تظاهر او به کفر از روی تقلید به‌فیلسوفان برحسنِ رأی او دلالت می‌کند، و به‌هوشمندی و زیرکی او اشعار دارد، از این غلو دور بماند، چه محقق می‌گردد که آن گروه از فیلسوفان و رؤسای آنها که مورد تقلید قرار می‌گیرند، از آنچه به‌انکار شرایع متهم شده‌اند بری‌ء هستند و به‌خدا ایمان دارند، و پیامبرانش را تصدیق کرده‌اند، و این گروه، از آن اصول که بگذریم، در تفاصیل چندی به‌اشتباه رفته‌اند، و پایشان لغزیده و خود گمراه شده‌اند و دیگران را هم گمراه کرده‌اند، و ما از انواع خیالات و اباطیلی که به‌سبب آنها فریب خورده‌اند پرده برخواهیم گرفت و بیان خواهیم کرد که همهٔ آنها برای ترسانیدن مردم است، و در کسب کردن آن حاصلی نیست، و خدا برای آشکار کردن و نصرت دادن آنچه ما قصد کرده‌ایم توفیق‌بخش است.

اینک کتاب را با مقدماتی آغاز می‌کنیم که سیاقِ سخن را در این کتاب نشان می‌دهد.

مقدمهٔ اوّل

باید دانست که فرورفتن در حکایتِ اختلافِ فیلسوفان سخن را به‌درازا می‌کشد، چه اشتباه آنها طولانی و نزاعشان زیاد و اندیشه‌هایشان پراکنده و روش‌هایشان گوناگون و دور از هم است. پس ما در آشکار کردن تناقض اندیشه‌های این گروه به‌بیان عقاید پیشوای آنها که فیلسوفِ مطلق و معلمِ اول است بسنده خواهیم کرد، چه او به‌گمان این گروه علوم فلسفی را مرتب و مهذب کرد، و آنچه حشو بود دور ریخت و آنچه را که به‌اصول خواسته‌های این گروه نزدیکتر است برگزید، و او «رسطالیس» است که بر تمام کسانی که قبل از او بوده‌اند حتی براستادش، که افلاطون الهی لقب گرفته،[1] رد نوشته است، و از مخالفت با استادش، بدین طریق معذرت خواسته که گفته است:

«هم افلاطون و هم حقیقت، هردو دوست منند، ولی حقیقت دوست‌داشتنی‌تر است»[2] و ما این حکایت را نقل کردیم تا بدانند که در میان آنها و نیز اصول مذهب آنان

---

۱. در اینکه چرا افلاطون را الهی گفته‌اند چند قول در کتب فلسفه آمده است. از آن جمله دو قول معروف‌تر است: یکی اینکه او نخستین بار مبحث خداشناسی یا الوهیت را به‌عنوان یک نظریه فلسفی شهرت داد، دوم اینکه از پشت خدایان پدیدار گشته بود، به‌عبارت دیگر تبارش به‌خدایان می‌پیوست [مترجم].

۲. «افلاطون صدیق و الحق صدیق و لکن الحق اصدق منه» (← اخلاق ارسطو، ۱۸۱، ترجمهٔ راس، آکسفورد).

هیچ گونه استواری و تحقیق نیست و آنها به‌ظن و تخمینِ بی‌تحقیق و یقین، دربارهٔ مسائل حکم می‌کنند. آنها به‌صدق علوم الهی خود، از طریق علوم حساب و منطق استدلال می‌کنند و بدین وسیله کم‌خردان را می‌فریبند، چه اگر علوم الهی آنان دلایل استواری داشت و از تخمین و گمان به‌دور بود مانند علوم مربوط به‌حساب دربارهٔ آن نیز اختلاف نمی‌کردند زیرا در علوم مربوط به‌حساب اختلاف نمی‌کنند.

وانگهی، سخنِ مترجمانِ حکمتِ ارسطو، از تحریف و تبدیل برکنار نیست و به‌تفسیر و تأویل بسیار نیازمند است، به‌حدی که این اختلاف در میان آنها پیکاری بزرگ برانگیخته است. ولی دقیق‌ترین آنها برای نقل کردن و تحقیق ـ از فیلسوفان[1] اسلام ابونصر فارابی و ابن‌سیناست. از این جهت ما نیز به‌ابطال چیزهایی که آن دو اختیار کرده و از مذاهب بزرگان خود، در این گمراهی، صحیح دانسته‌اند اکتفا می‌کنیم زیرا آنچه را که آن دو ترک کرده و یا از پیروی آن تن زده‌اند، در پریشانی و نادرست بودنِ آنها شکی نیست و به‌نظر طولانی در ابطال آن نیازی نمی‌داتیم. پس باید دانست که ما در ردِّ مذاهب فیلسوفان به‌منقولات این دو تن اکتفاء می‌کنیم تا سخن به‌سبب پراکندگی روش‌های فلسفی پراکنده و پُردراز نشود.

مقدمهٔ دوّم

باید دانست که خلافِ میان فیلسوفان و میان پیروانِ فرقه‌های دیگر، سه قسم است: قسم اول، آن است که نزاع در آنها تنها به‌لفظ مربوط است، مانند اینکه فیلسوفان،

---

۱. غزالی می‌گوید «من المتفلسفة فی الاسلام» یعنی از «فیلسوف‌نمایان اسلام»، زیرا به‌گمان خود فیلسوفان بزرگ را ـ چنانکه گفت ـ دیده و درست‌پندار می‌داند ولی به‌هرحال نمی‌خواهد یا نمی‌تواند حتی یک تن از آن فیلسوفان دیده‌ور را نام ببرد، و قدر مسلم این است که افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا در زمرهٔ آنها نیستند، چه غزالی پیوسته با آنها بر سر بی‌مهری است [مترجم].

آفریدگار جهان را «جوهر» می‌نامند و جوهر را چنین تفسیر می‌کنند که: «جوهرْ موجودی است نه در موضوع یعنی قائم به‌نفس است و به‌مُقوِّمی که آن را قوام دهد، نیاز ندارد».[1] و به‌جوهر (شیء) متحیز را نمی‌خواهند که مخالفانشان از آن اراده کردند.[2] و ما در ابطال این قول وارد نمی‌شویم، زیرا وقتی در معنی قیام به‌نفس و تعبیر آن به‌جوهر اتفاق حاصل شد سخن به‌بحث در لغت برمی‌گردد و اگر، لغت اطلاق آن را جایز دانست، جوازِ اطلاقِ آن به‌خدا به‌مباحث فقهی برمی‌گردد، زیرا تحریم و اباحهٔ اطلاق نام‌ها برچیزها از آنچه ظواهر شرع برآن دلالت دارد، گرفته می‌شود.

و شاید بگویی که از این مطلب تنها متکلمان در مبحث صفات سخن می‌گویند وگرنه فقیهان در فن فقه از آن سخن نمی‌دارند. از این روی، شایسته نیست که حقایق امور به‌سبب عادات و رسوم برتو ملتبس شود، زیرا دانستی که بحثْ از جوازِ تلفظ به‌لفظی است که معنای آن بر«مُسمّیٰ‌به» صادق می‌آید و آن مانند بحثی است که در جواز فعلی از افعال بکنند.

قسم دوم: چیزهایی است که مذهب آنها به‌صلی از اصول دین صدمه نمی‌رساند و با وجودِ تصدیقِ پیامبران و فرستادگانِ خدا ـ که درودهای خدا برآنها باد ـ پیکار با آنان دربارهٔ آن چیزها ضرورتی ندارد، مانند اینکه می‌گویند: گرفتن ماه عبارت است از ناپدید شدن نور ماه، در حالی که زمین میان او و میان خورشید قرار بگیرد، زیرا ماه روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد، و زمین کره است و آسمان از جوانب برآن محیط است. از این روی، زمانی که ماه در زیر سایهٔ زمین قرار می‌گیرد، نور خورشید از آن منقطع می‌گردد، و یا اینکه می‌گویند: گرفتن خورشید عبارت است از قرار گرفتن جِرْمِ

---

۱. باید دانست سخن غزالی که گوید «جوهر، موجودی است نه در موضوع»، سخنی درست است، ولی تفسیر آن که می‌گوید «یعنی قائم به‌نفس است، و به‌مقومی که آن را قوام بخشد نیاز ندارد» سخنی نادرست است، زیرا صورت قائم به‌نفس خود نیست، و هیولی نیازمند مقومی است که آن را قوام بخشد. لذا همهٔ این امور از تعریف جوهر خارج می‌شود [مترجم].

۲. مراد به‌مخالفانِ فلاسفه در اینجا متکلمان‌اند [مترجم].

قمر میان نگرنده و میان خورشید و این وقتی است که آن دو در یک محل گرد آیند. و ما در ابطال این فن هم وارد نمی‌شویم، چه این کار فایده‌یی ندارد، و آن کس که می‌پندارد مناظره در ابطال این مسأله از دین است نسبت به‌دین جنایت می‌کند و کار آن را تضعیف می‌نماید، زیرا برای اثبات این امور براهین حسابی و هندسی اقامه شده است که با وجود آنها شکی باقی نمی‌ماند، لذا اگر کسی بر آن اطلاع یابد و ادلهٔ آنها را تحقیق کند تا اینکه از طریق آنها از وقت کسوفین و اندازهٔ آنها و مدت بقایِ آنها تا زمان روشن شدن آگاهی بدهد، و به‌او گفته شود که این خلاف شرع است، در علم خود شک نمی‌کند ولی در مورد شرع او را تردید دست می‌دهد و زیان دیدن شرع از جانب کسی که آن را از راه درست نصرت نمی‌کند از زیان کسی که به‌روش معقول بر آن طعنه می‌زند زیادتر است و از اینجاست که گفته‌اند «دشمن دانا از دوست نادان بهتر است».

و اگر بگویند که پیامبر خدا هم فرموده ست: «خورشید و ماه دو آیت از آیات خدا هستند که به‌مردگی و زندگی کسی ناپدید نمی‌شوند، و زمانی که آن را دیدید، با یادکردن خدا و گزاردن نماز به‌او پناه ببرید»،[1] و این سخن چگونه با آنچه فیلسوفان می‌گویند ملایم و موافق در می‌آید؟ گوییم که در این مورد، چیزی که مناقض با قول آنها باشد وجود ندارد، چه در آن چیزی نیست جز نفی وقوع کسوف با مردگی یا زندگی یک تن، و دستور به‌نماز گزاردن در آن زمان. و باید دانست که شریعتی که در زمان زوال و غروب و طلوع خورشید به گزاردن فرمان می‌دهد، از کجا معلوم که فرمانش به گزاردن نماز در زمان کسوف استحبابی نباشد؟

اما اگر بگویند روایت شده که او در پایان حدیث گفت: «و هرگاه خداوند برچیزی تجلی کرد آن چیز در مقابل او خاضع می‌شود» و این می‌رساند که «کسوف، خشوع است به‌سبب تجلی»، گوییم که نَقْلِ این قسمت از خبر صحیح نیست و اضافی است و تکذیبِ ناقلِ آن واجب، و آنچه روایت شده است آن بود که نقل کردیم، چه اگر صحیح

---

۱ ← به حواشی و مستدرکات در آخر کتاب [مترجم].

هم بود باز تأویل کردن آن از مکابره در برابر امور قطعی آسانتر می‌نمود و چه بسـیار ،ست ظواهری که با ادله عقلی تأویل گشته، در صورتی که در وضوح و روشنی بدین حد نمی‌رسیده. و بزرگترین چیزی که ملاحده به‌سبب آن شاد می‌شوند این است کـه یاری کننده[1] دین تصریح کند که این گونه مسائل و امثال آن خلاف شرع است تا طریق ابطال شرع براو آسان شود ـ اگر شرطِ ابطالِ آن اموری از این دست باشد.

و این (چشم‌پوشی ما از مناقشه با آنها در این گونه مسائل) برای آن است که بحث در باب عالم از این جهت اهمیت دارد که بحث کنیم که حادث است یا قدیم، زیرا چـون حدوثش ثابت شد خواه کره باشد خواه مبسوط، خواه شش‌بر باشد، خـواه هشت‌بـر، فرقی نمی‌کند و آسمان‌ها و ماتحت آنها، خواه سیزده طبقه باشد ـ آن طوری که می گویند ـ یا کمتر و زیادتر، فرق نمی‌کند و نسبت نظر در این (تفصیل و تفریع)، به‌بحث الهی، همانند نسبت نظر در طبقات پیاز و شمارهٔ آن است، و یا شمارهٔ دانه‌های انار، چه مقصود آن است که وجود آنها را فعل خدا بدانیم، به‌هرشکلی که باشند

قسم سوم[از خلاف]: چیزهایی است که نزاع در آن وابسته به‌اصلی از اصول دین است مانند قول به‌حدوث عالم و صفات صانع و بیان حشر اجساد و ابدان، که آن گروه جمیع آنها را انکار کرده‌اند.

از این‌روی، در این فن و نظایر آنهاست که باید فساد مذهبشان ظاهر شود نه اموری دیگر.

مقدمهٔ سوّم

باید دانست که مقصود (ما از نگارش کتاب) آگاهانیدن کسی است که اعتقاد او در مورد فیلسوفان نیکوست و گمان می‌کند که روش‌های آنها از تناقض به‌دور است، از راه

---

[1] یعنی مسائل نجومی که برحساب و هندسه مبتنی است [مترجم].

بیان وجوه تناقض و لغزش اندیشه‌های آنها. از این‌روی، من برآنها اعتراض نمی‌کنم مگر به‌عنوان پژوهشگری انکار کننده، نه چون مدعیی که اثبات کننده باشد، و سپس آنچه را که بدان اعتقاد دارند با الزامات مختلف و قاطع ابطال می‌کنم. پس زمانی آنها را با مذهب معتزله الزام می‌کنم و زمانی با مذهب کرامیه و زمانی با مذهب واقفیه[1] و در این کار از مذهب مخصوصی دفاع نمی‌کنم بلکه همگی آنها را به‌صورت جمع واحدی، در مقابل آنها (فلاسفه) قرار می‌دهم، چه سایرِ فِرَق ممکن است در جزئیات با ما مخالفت داشته باشند ولی این گروه به‌اصولِ دین تعرض می‌نمایند. از این روی، جملگی برضد آنها اتحاد می‌کنیم، که «در زمان شدائد کینه‌ها از میان می‌رود».[2]

مقدمهٔ چهارم

از بزرگترین حیله‌های این گروه در فریفتن (مردم)، زمانی که در مُحاجّه اشکالی برآنها وارد می‌شود، این است که می‌گویند. این علومِ الهی دیریاب و پنهان است چنان که براذهان هوشیاران نیز سخت‌ترینِ دانش‌هاست، و در پاسخِ به‌این اشکالات جز به‌پیش کشیدنِ ریاضیات و منطقیات اقدام نمی‌کنند تا کسی که در کفر خود از آنها تقلید می‌کند اگر اشکالی به‌مذهب آنها به‌ذهن او خطور کند ظن خود را نیکو ساخته بگوید: تردیدی نیست که علوم آنان راه حل این مشکل را در بردارد و اینکه درک آن برمن مشکل است به‌سبب آن است که من منطقیات را خوب نخوانده‌ام و ریاضیات را تحصیل

---

۱. مقریزی در کتاب الخطط والآثار (چاپ قاهره، ۱۹۳۴-۵، ۱۶۹-۱۷۱/۴) ضمن بحث از معتزله می‌گوید «آنها (یعنی معتزله) نام‌های دیگری هم دارند که از آن جمله حرقیه، مفتیه، واقفیه، لفظیه، ملترمه و قبریه هستند». آنگاه می‌گوید «واقفیه را بدین نام نامیده‌اند زیرا در مورد خلق قرآن به‌وقف یا توقف و تعلیقِ حکم قائل شده‌اند» [مترجم].

۲. «عندالشدائد تَذهَبُ الأحقادُ» (میدانی، مجمع‌الامثال، ۱۹۳/۲، بیروت، ۱۹۶۸).

نکرده‌ام.

از این روی، گوییم که: ریاضیات یا در کمِّ منفصل بحث می‌کند ــ و آن حساب است، که ربطی به‌الهیات ندارد ــ و آنکه می‌گوید فهم الهیات نیازمند به‌دانستن حساب است، نادان است و مثل این است که بگوید: برای یاد گرفتن ریاضیات نیاز به‌آموختن پزشکی و نحو و لغت است، یا آموختن حساب موقوف برفراگرفتن پزشکی است ــ ؛ یا هَندسیّات است که در آن از کمِّ متصل صحبت می‌کنند و حاصل آن این است که آسمان‌ها و هرچه در زیر آنها است تا به‌مرکز عالم کروی شکل است، و نیز شمارهٔ آنها را بیان می‌کند و نیز شماره کراتی را که در افلاک متحرکند باز می‌نماید و مقدار حرکت آنها را نشان می‌دهد، و ما خواه از راه «جدل» و خواه از راه «اعتقاد» در همهٔ این موارد با آنها موافقیم و آنها نیازمند به‌اقامهٔ برهان نیستند، و ندانستنِ آن امور در زمان مطالعهٔ الهیات عیبی ندارد. ولی قول به‌ضرورت فهم آن علوم در تحصیل الهیات مانند این است که کسی بگوید. آگاهی به‌اینکه این خانه نتیجهٔ عمل معماری دانا و بااراده و قادر و زنده است مستلزم این است که علم داشته باشی براینکه خانهٔ مذکور شش‌بر یا هشت‌بر است و بدانی که تعداد تیرها و خشت‌های آن چندتاست و این البته هذیانی است که فساد آن پوشیده نیست و مانند این است که کسی بگوید: حادث بودن پیاز دانسته نمی‌شود مگر به‌اینکه شمارهٔ لایه‌های آن شناخته شود و همچنین حادث بودن این انار را نمی‌تواند شناخت مگر کسی که شمارهٔ دانه‌های آن را بداند و این سخنی ناپسند و گستاخ‌وار است و در نزد خردمند ارجی ندارد [۱]

آری اینکه می‌گویند: از یاد گرفتن احکامِ منطق گزیری نیست، صحیح است ولی منطق نیز خاصِّ آنها نیست. زیرا اصلی است که ما آن را در فنِ کلام، «کتاب‌النَّظَر» نامیده‌ایم ولی اینان برای گستاخی و ترسانیدن مردم نام آن را به‌منطق مبدل کرده‌اند، همچنین ما آن را «کتاب الجدل» و نیز «مدارک العقول» نام گذاشته‌ایم. اما زمانی که

---

۱. تنها باید از غزالی پرسید که جهت فهم منطق اصلاً ضرورت و آگاهی در علم ریاضی لازم نیست؟ [مترجم]

زیرک‌نمایِ کم‌خردی نام منطق را می‌شنود گمان می‌کند که آنْ فنِ شگفتی است و متکلمان آن را نمی‌دانند و به‌جز فیلسوفان کسی از اصول آن خبردار نیست. از این روی، ما برای دفع این بی‌خردی و سست کردن این حیلهٔ [ایشان] در گمراه کردن، بهتر دانستیم که در این کتاب سخنانی دربارهٔ «مدارک العقول» اختیار کنیم و الفاظ متکلمان و اصولیان را در آن بکار نبندیم بلکه مطلب را به‌عبارت منطقیان ایراد کنیم و مقاصد خود را در قالب‌های این قوم بریزیم و از آثار آنها لفظ به‌لفظ پیروی کنیم و در این باب، با آنها به‌لغت خودشان مناظره درپیوندیم. و بازدانیم که آنچه راکه در صحت مادهٔ قیاس در قسم برهان از منطق و همچنین، آنچه راکه در صحت صورت قیاس گفتند و اوضاعی راکه در ایساغوجی و قاطیغوریاس وضع کردند، و گفتند که آنها از اجزاء و مقدمات منطق است، از این جمله نمی‌توانند در علوم الهی خود استفاده کنند.

ولی ما می‌خواهیم که «مدارک العقول» را در آخر کتاب ایراد کنیم چه آن به‌منزلهٔ افزار است جهت دریافتن مقصود کتاب، و چون ممکن است خوانندگانی باشند که در فهم این کتاب از آن بی‌نیاز باشند پس آن را به‌انجام کتاب می‌گذاریم تا آن کس که نیازی بدان ندارد بتواند از خواندن آن منصرف شود و آن کس که سخنان ما را در رد آنها در نمی‌یابد سزاوار است که اول به‌حفظ کتاب معیارالعلم[1] (= دانش‌سنج) که نزد فیلسوفان به‌منطق ملقب است آغاز کند.

و اکنون بعد از ذکر مقدمات به‌فهرست مسائلی می‌پردازیم که در آنها تناقض مذهب آنان را آشکار ساخته‌ایم و آن ۲۰ مسأله است:

مسألهٔ اول: در ابطال مذهب آنها در ازلیت عالم.

مسألهٔ دوم: در ابطال مذهب آنها در ابدیت عالم.

---

۱. معیارالعلم فی فن المنطق از کتاب‌های مهم غزالی در منطق است و فرج‌الله زکی کردی آن را چاپ کرده (بیروت، ۱۹۶۴)، و تا آنجا که می‌دانم آقای دکتر محمد خوانساری آن را به‌فارسی درآورده، ولی چاپ نکرده‌اند [مترجم].

مسألهٔ سوم: در بیان تلبیس[1] آنها که گویند: خداوند، صانع عالم است و عالم صنع اوست.

مسألهٔ چهارم. در عاجز کردن آنها از اثبات آفریدگار.

مسألهٔ پنجم: در عاجز کردن آنها از اقامهٔ دلیل به‌اینکه وجود دو خدا محال است

مسألهٔ ششم: در ابطال روش‌های آنان در نفی صفات.

مسألهٔ هفتم: در ابطال عقیدهٔ آنان به‌اینکه ذات اول به‌جنس و فصل منقسم نمی‌شود.

مسألهٔ هشتم: در ابطال قول آنان مبنی براینکه مبدأ نخستین موجودِ بسیطِ بی‌ماهیت است.

مسألهٔ نهم: در عاجز کردن آنان از اثبات اینکه مبدأ نخستین جسم نیست.

مسألهٔ دهم: در بیان اینکه از مذهب آنها، عقیدهٔ به«دهر» و نفیِ صانع لازم می‌آید.

مسألهٔ یازدهم: در عاجز کردن آنان از اثبات این قول که مبدأ اول غیر خود را می‌داند.

مسألهٔ دوازدهم: در عاجز کردن آنان از اینکه خدا وجود خود را می‌داند.

مسألهٔ سیزدهم: در ابطال قول آنها به‌اینکه مبدأ اول جزئیات را نمی‌داند

مسألهٔ چهاردهم: در ابطال قول آنها که آسمان حیوان متحرک باراده است.

مسألهٔ پانزدهم: در ابطال غرضی که از حرکت آسمان ذکر کرده‌اند

مسألهٔ شانزدهم: در ابطال قول آنان که می‌گویند موجودات آسمانی[2] همهٔ جزئیات را می‌دانند

مسألهٔ هفدهم: در ابطال قولشان به‌اینکه خرق عادت محال است

مسألهٔ هیجدهم: در ابطال قولشان که نفس انسان جوهری قائم به‌ذات است و عرض و جسم نیست

---

۱ تلبیس، در لغت حقیقت‌پوشی و بد جلوه دادن آن است: التلبیس ستر الحقیقة و تشویهها (المنجد).

۲ مقصود از موجوداتِ آسمانی یا نفوسِ سماوی، فرشتگان هستند [مترجم].

مسألهٔ نوزدهم: در ابطال قولشان به‌اینکه فنا برجان‌های آدمی‌زادگان راه نیابد.

مسألهٔ بیستم: در باطل کردن انکار آنان به‌برانگیخته شدن اجساد و لذت یافتن و رنجور شدن در بهشت و دوزخ با لذات و آلام جسمانی.

اینهاست آنچه ما می‌خواهیم در باب تناقض علوم الهی و طبیعی آنان ذکر کنیم، و اما ریاضیات، در انکار و مخالفت با آن سودی نیست، چه آن علم به‌حساب و هندسه برمی‌گردد.

و اما در منطقیات که نظر در افزار خرد برای دریافت معقولات است، خلافی که قابل اعتنا باشد اتفاق نیفتاده و ما در کتاب «معیارالعلوم» از آن فن آنچه را که در فهم مضمون این کتاب بدان نیاز است، ایراد خواهیم کرد،[1] انشاءالله.

---

۱. از این عبارت هم برمی‌آید که کتاب معیارالعلم یا «دانش‌سنج» جزو تهافت‌الفلاسفه بوده است، یا دست کم متمم آن. [مترجم]

مسألهٔ [اوّل]

در ابطال قول فیلسوفان به‌قدم عالم

شرح مذهب:

۱. فیلسوفان، در قدم عالم اختلاف کرده‌اند، و آنچه رأیِ جمهورِ متقدمان و متأخرانِ ایشان برآن قرار گرفته، قول به‌قدم آن است، یعنی که جهان همواره با خدا موجود بوده و معلول او و مُساوِق یا همراه او می‌باشد، و از حیث زمان از او متأخر نیست، این مساوقه یا همراهی به‌مانند مساوقه و همراهی معلول با علت و (مثلاً) مساوقهٔ نور خورشید با خورشید است و همانا تقدم آفریدگار به‌منزلهٔ تقدم علت برمعلول است، و این تقدم، به‌ذات و رتبه است نه به‌زمان.

و از افلاطون حکایت شده که او گفته است: «عالم مُکَوَّن و مُحْدَث است»[1] سپس برخی از فیلسوفان سخن او را تأویل کرده و این قول را که حدوث عالم اعتقاد او باشد نپذیرفته‌اند. و جالینوس در اواخر عمر خود در کتابی که به‌نام «اعتقادی که جالینوس درستش می‌داند»[2] پرداخته، در این مسأله به‌توقف معتقد شده[3] و می‌گوید که نمی‌داند

---

۱. از دانشمندان اسلام، ابن‌سینا، و به‌ویژه ملاجلال دوانی، به‌این عقیدهٔ افلاطون اشاره کرده‌اند [مترجم].

۲. «مایعتقده جالینوس رأیاً»

عالم قدیم است یا محدث. و شاید این قول دلالت کند براینکه پی بردن به‌آن ممکن نیست و این مطلب دلیلِ قصورِ فهم وی در آن مسأله نیست، بلکه به‌علت مشکل بودن فهم خود این مسأله برعقول است، ولی اعتقاد به‌حدوث عالم در میان آنها به‌منزلهٔ امری استثنائی است، وگرنه مذهب همهٔ آنها این است که. عالم قدیم است و به‌طور کلی قابل تصور نیست که بدون واسطه، حادثی از قدیم، صادر گردد.

۲. برای ایراد دلیل‌های آنان: گر می‌خواستم همهٔ دلایلی را که از آنان نقل کرده‌اند، باز نمایم و اعتراضاتی که برآنها شده یاد کنم، می‌بایست در ین مسأله اوراق بسیاری سیاه کنم، ولی در تطویلْ فایدتی نیست و ما از دلیل‌های آنان آنچه را که از تحکم[۴] و تخیل ضعیف برخاسته بدور می‌ریزیم همچنین آنچه را که برهرناظری حل آن آسان است ترک می‌کنیم و به‌ایراد آنچه در دل‌ها اثری دارد، و مایهٔ شک بزرگانِ این گروه و صاحبنظرانِ آنها گشته، می‌پردازیم؛ چه به‌شک انداختن کم‌خردان به‌کوچکترین خیالی[۵] ممکن است

۳. و در این فن از دلیل‌های آنها سه چیز ر یاد می‌کنیم:

دلیل اول: این است که می‌گویند صادر شدن حادث ز قدیم مطلقاً محال است، چه مثلاً گر وجودِ صانعِ قدیم را فرض کنیم در حالی که هنوز عالم از او صادر نشده باشد ـ و البته صادر نمی‌گردد زیرا جهت وجود مُرجِّحی ندارد، بلکه وجود عالم، امکانی صرف است ـ و ز دو حال بیرون نیست اگر بعد از آن حادث گردد یا برای صدور آن مُرجِّحی به‌وجود آمده یا مرجحی به‌وجود نیامده، اگر مرجحی به‌وجود نیامده، عالم همچنان برامکان صرف خود باقی می‌ماند آنطور که قبلاً نیز چنین بوده است و اگر مرجحی پیدا شده پس چه کسی ایجادکنندهٔ آن مرجح است. و چرا اکنون حادث شده و پیش از این

---

۳. یعنی بحث در ین مسأله ر غیرلازم شمرده [مترجم].
۴. تحکم خودرأیی، تحکم فی‌الامر، تصرف فیه و فصل وفق ارادته؛ استبد فیه (الرائد)
۵. در برخی ز چاپ‌ها به‌جای «خیال» «خَبال» آمده و آن تشویش و پریشانیِ ذهن است

حادث نشده بود؟ و به‌هرتقدیر سؤال در مورد حدوث مرجع برجای خود باقی است و بالجمله اگر احوال قدیم متشابه و همسان باشد، پس یا هرگز از او چیزی ایجاد نمی‌شود و یا اینکه پیوسته ایجاد می‌شود، در این صورت نیز حالِ ترک باید از حالِ شروع متمایز شود، و آن محال است و تحقیق این است که گفته شود: به‌چه علت عالم قبل از حدوثش حادث نشد؟ چه ممکن نیست آن را به‌عجز خداوند از احداث و یا محال بودن حدوث حواله کرد، زیرا آن برمی‌گردد به‌اینکه قدیم (یعنی خداوند) از عجز، به‌قدرت سیر کند و عالم از استحاله به‌امکان برود و این هردو صورت محال است؛ و ممکن نیست گفته شود، پیش از آن (برای حدوث) غرضی نبود و سپس غرضی به‌وجود آمد؛ و همچنین ممکن نیست که حدوث آن را به‌نبودن آلتی که بعداً ایجاد گشته است حواله کرد. بلکه نزدیک‌ترین چیزی که به‌نظر می‌رسد این است که گفته شود: (خدا) وجود عالم را قبل از آن که به‌وجود آید اراده نکرده بود و از اینجا لازم می‌آید که بگوییم: عالم، در وجود آمد زیرا خدا به‌هستی آن اراده کرد، پس از آنکه اراده نکرده بود. بنابراین اراده حادث گشته است. و حدوث آن اگر در ذاتِ باریٔ‌تعالی شده باشد محال است چه او مَحلِّ حوادث نیست و اگر حدوثِ آن در غیر ذات او باشد نمی‌توان گفت که او اراده کننده است.

۴. اکنون پژوهش در باب محل حدوث آن را ترک می‌کنیم، ولی آیا اشکال در اصل حدوث آن باقی نمی‌ماند؟ و اینکه از کجا حادث گشت و چرا اکنون حادث گشت و پیش از این حادث نشد؟ آیا اکنون که حادث شده جز از سوی خدا حادث شد؟ زیرا اگر حادث بدون مُحدِثی جائز باشد، بنابراین عالم حادث می‌شود بی‌آنکه صانعی داشته باشد. وگرنه چه فرق است میان حادثی با حادث دیگر؟ ولی عالم اگر به‌سبب احداث خدا حادث شد، چرا حالا حادث شد و پیش از این نشده بود؟ آیا این حادث نشدن به‌علت نبودن افزاری یا نیرویی و یا غرضی یا طبیعتی بوده است؟ و بعداً آن موانعْ

به‌وجود، مبدل شده، حادث گشت، ولی باز اشکال نخستین باز می‌گردد؛[1] یا به‌خاطر نبودن اراده؟ و آنگاه این اراده نیازمند به‌اراده‌یی دیگر است و آن نیازمند به‌ارادهٔ دیگری، و به‌طوری که می‌دانیم این خود به‌تسلسل می‌انجامد.

پس بدین ترتیب به‌طور مطلق محقق شد که: صدور حادث از قدیم، بدون آنکه در قدیم از حیث قدرت یا آلت یا وقت یا غرض یا طبع دگرگونیی پدید آید، محال است و نیز فرض تغیر حالی محال است، چه سخن گفتن در آن تغییری که حادث می‌شود مانند سخن گفتن در باب هرچیز دیگری است و جملگی محال است و هرگاه که عالم را موجود ولی حدوث آن را محال بدانیم، لامحاله قدیم بودن آن ثابت می‌شود،[2] و این خیالی‌ترین[3] دلایل آنهاست و خلاصه این است که بیان آنها دربارهٔ مسائل الهیات از گفتار آنها در مورد این مسأله نیز رکیک‌تر است چه در این جا می‌توانند به‌خیال‌بافی‌های گوناگون دست یازند ولی در مسائل دیگر توانایی این را هم ندارند، پس بدین جهت ما این مسأله را مقدم داشتیم و قوی‌ترین دلایلشان را از پیش آوردیم:

اما اعتراض (ما) به‌دو صورت زیر است:

۵. یکی از آن دو این است که بگوییم: چرا انکار می‌آورید به کسی که می‌گوید عالم، بنا به‌ارادهٔ (خدای) قدیم در زمانی که وجودش مقتضی بوده ایجاد شده و عدم نیز تا جایی که مقتضی است استمرار یابد، و وجود از آنجا که آغاز گشته آغاز شود؛ و یا اینکه

---

۱. مراد به‌اشکال در اینجا همان سخنی است که چند سطر پیش گفت «چرا اکنون حادث شد و پیش از این نشد؟...» و مقصود از «یا طبیعتی»، طبیعت امکان است تا امور چهارگانه‌یی که اینجا یاد کرده با اشکال مطابق باشد [مترجم].

۲. این دلیلی است که جمهور فیلسوفان برای اثبات قدم عالم می‌آورند. برای بهتر فهمیدن این مطلب نیز بهتر است خوانندگان چگونگی صدور عالم را از وجود حق در کتاب‌های فلسفی مانند شرح اشارات بجویند [مترجم].

۳. اینجا نیز در برخی چاپ‌ها «أخْبَل» آمده یعنی پریشان‌ترین و مشوّش‌ترین

وجود پیش از آن مراد نبوده و از این‌روی هم حادث نگشته است و اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم آن را اراده کرده است، و پس از آن حادث شده است، حال، مانع از این اعتقاد کدام است و محال بودن آن در کجاست؟

و اگر گویند که این محالی است که محال بودنش روشن است، زیرا حادثْ مُوجَب و مُسبَّب است و همان طور که حدوثِ حادثی بدونِ سبب و موجب محال است، وجود موجبی هم که شرایط ایجاب و اسبابِ ارکانش بپایان آمده باشد محال است، به‌بیان دیگر چیزی نمانده باشد که انتظارش را بکشند، پس موجَب متأخر از موجِب است و وجود موجَب وقتی که همهٔ شروطْ آن تحقق یافته باشد ضروری است و تأخر آن محال است، زیرا محال است مُوجَبی بدون موجِبی به‌وجود بیاید.

و پیش از وجود عالم، مرید و اراده و نسبت آن دو به‌مراد[1] همه موجود بوده‌اند، و اکنون نه مرید جدیدی حادث گشت و نه ارادهٔ جدیدی و نه نسبتِ جدیدی به‌اراده ــ زیرا همهٔ اینها تغییر است، پس مرادی چگونه حُدُوث یافت، و چه مانعی داشت که این حدوث پیش از این حاصل شده باشد؟

و حالِ تجددی که نه در چیزی از چیزها، و نه در امری از امور، و نه در حالی از احوال، و نه در نسبتی از نسبت‌ها از حال سابق خود جدا شود، بلکه امور چنان باشند که بودند و مراد نیز ایجاد نشود، و همچنان بماند که بود، آنگاه مراد یک مرتبه وجود یابد، سخت محال و غیرممکن است.

۶. و محال بودن این جنس دربارهٔ مُوجِب و مُوجَبْ ضروریِ ذاتی نیست، بلکه در عرفی[2] و وضعی نیز چنین است، زیرا اگر مرد زن خود را طلاق بگوید و جدایی میان آنها در حال، صورت نگیرد، تصور نمی‌توان کرد که بعداً صورت پذیرد، زیرا او لفظ را، به‌وضع و اصطلاح، علتِ حُکم قرار داده است، و تأخیر معلول معقول نیست مگر اینکه طلاق را به‌آمدن فردا، یا دخول در خانه، معلق سازد که در این صورت گرچه طلاق

---

۱. مقصود از مراد عالم است [مترجم]. ۲. عُرفی = عَرَضی.

برفور واقع نمی‌شود ولی با آمدنِ فرد یا دخولِ در خانه واقع می‌گردد. پس مرد، لفظ را به‌نسبت، علت چیز مورد انتظار قرار داده است، و هرگاه در وقت حاضر نباشد ـ که فردا و دخول در خانه باشد ـ حصولِ مُوجَب، متوقف برحضور چیزی می‌شود کـه حـاضر نیست. پس موجب حاصل نمی‌گردد جز اینکه امری تجدد بپذیرد و آن دخول یا حضور فرداست، حتی اگر بخواهد که موجب را از آن لفظ غیرمربوط بـه‌حصول چـیزی کـه حاصل نیست به‌عقب بیندازد، معقول نیست، با اینکه او واضع است و در تفصیلِ وضع مختار. پس چون وضع این کار به‌دلخواه ما ممکن نیست و آن را معقول نمی‌شماریم، چگونه آن را در باب ایجاباتِ ذاتیِ عقلیِ ضروری معقول می‌شماریم.

۷. اما در امور عادی، آنچه به‌قصد ما حاصل می‌شود، با وجود ارادهٔ مـا، از قـصد متأخر نمی‌شود مگر اینکه مانعی باشد. پس اگر اراده و قدرت ما متحقق شده و موانع از میان رفته باشد، تأخر مقصود معقول نیست هرچند این (تأخر) دربارهٔ عـزم مـتصور است زیرا عزم در وجود فعل، غیرکافی است، چنان که عزم برکتابت، آن را صورت واقع نمی‌بخشد، مگر آنکه قصدی ایجاد گردد، که عبارت از برانگیختگی حالت فعل است در انسان

۸. و اگر ارادهٔ قدیم به‌منزلهٔ قصد ما برفعل باشد، همانطور که تأخـر مـقصود جـز به‌سبب مانعی متصور نیست، تقدم قصد هم متصور نتواند بود و نیز معقول نیست کـه امروز قصدی بکنیم برای انجام دادن کاری در فردا، مگر از طریق عزم. و هرگاه ارادهٔ ما مقدم برعزم بوده باشد، باز برای وقوع کاری که انجام خواهیم داد کافی نیست. و نـیز همانطور که عزم به‌چیزی جهت ایجاد آن کافی نیست، بلکه انبعاث یـا ظـهور قـصد جدیدی در زمان وقوع فعل ضروری است، همین طور در ارادهٔ قدیم نیز ـ اگر ارادهٔ او به‌مثابهٔ عزم باشد ـ چاره نیست جز اینکه چیزی تجدد یابد کـه هـمان در آدمـی‌زاده به‌مثابهٔ قصد است، و این عقیده به‌معنیِ تغیر در (ذات) قدیم است. ولی عین اشکـال همچنان باقی می‌ماند چه این انبعاث یا قصد یا اراده، یا هرچه نام گذاری، چرا اکنون

حادث شده و پیش از این حادث نشده بود. پس یا حادث بدون سبب می‌ماند یا الی غیرالنهایه تسلسل می‌یابد.

و حاصل کلام برمی‌گردد به‌اینکه (مُوجِب) مُوجَب را با همهٔ شرایط آن ایجاد کرد و چیزی ناتمام نگذاشت، و با وجود تأخر موجب در ایجاد، و در طول مدتی که وهم به‌آغاز آن دست نتواند یافت بلکه هزاران سال هم از آن چیزی نکاهد، چگونه ناگهان بی‌علت تجدد و شروط محقق، منقلب می‌گردد؟ و این در ذات خود محال است.

۹. جواب این است که گفته شود: شما محال بودن ارادهٔ قدیم را که به‌احداث چیزی تعلق گرفته، هرچیز که باشد، آیا به‌ضرورتِ عقل دریافته‌اید یا با نظر و تدبر در آن؟ و بنابراصطلاح خود شما در منطق آیا به‌هم رسیدن این دو حد را با حد وسطی می‌شناسید یا بدون حد وسطی؟ حال اگر ادعای حد وسطی بکنید ـ و این شیوهٔ مرسوم و نظری است ـ چاره جز این نیست که آن را اظهار کنید، و اگر شناخت آن را به‌ضرورتْ ادعا می‌کنید چرا دیگران در معرفتِ آن با شما شریک نشدند، و فرقه‌یی که معتقد به‌حدوث[1] عالم به‌سبب ارادهٔ قدیم هستند منحصر به‌یک شهر نیست و پیروان آن به‌شماره نیایند، و تردیدی نیست که آنان با داشتن معرفت یا عقول (منطقی) مکابره و عناد نمی‌ورزند، پس به‌شرطِ منطقْ ضرورت دارد که برمحال بودن این مطلب برهانی اقامه گردد، چه در همهٔ آنچه شما یاد کردید جز استبعاد و تمثیلِ به‌عزم و ارادهٔ ما چیزی وجود ندارد، و آن فاسد است و ارادهٔ قدیم، مُشاکِل با قصدهای حادث نیست و اما استبعادِ تنها، بدون ذکر برهان، کافی نیست.

۱۰. و اگر گویند که ما به‌ضرورتِ عقل می‌دانیم که نمی‌توان موجَبی را با همهٔ شرایط آن بدون موجِبی تصور کرد، و هرکس این کار را جایز بداند با ضرورتِ عقل مکابره کرده است، گوییم. فرق میان شما و میان مخالفان شما چیست اگر به‌شما بگویند که ما

---

۱. یعنی حدوث عالم به‌ارادهٔ قدیم.

به‌ضرورت می‌دانیم محال بودن قول کسی[1] را که می‌گوید: ذاتِ باریْ‌تعالی عالِم به‌همهٔ کلیات است بی‌آنکه این علم مایهٔ کثرت شود و بی‌آنکه علم، امری زاید بر ذات او باشد، و بی‌آنکه با تعدد معلوم، علم متعدد شود، و این مذهب شماست در حق خدا، که در نظر ما و نسبت به‌علوم ما، در غایت محال بودن است، و لکن شما می‌گویید: عـلم قـدیم به‌حادث سنجیدنی نیست، و گروهی از شما محال بودن این را دریافته‌اند و گفته‌اند: خدا جز نفس خود را نمی‌داند، او عاقل و عقل و معقول است، و همه اینها یک چیزند، و اگر کسی بگوید که محال بودنِ اتحاد عقل و عاقل و معقول به‌ضرورتْ معلوم است، چه، فرض صانعی برای عالم که صنعت خود را نمی‌داند، به‌ضرورت محال است و هـرگاه قدیم جز ذات خود را نداند ــ که خدا از سخنان شما و همهٔ کژروشانْ بسیار والاتر است ــ البته صنعتِ خود را نخواهد دانست.

۱۱. اینک ما از الزامات این مسأله[2] در نمی‌گذریم و می‌گوییم چرا منکر مـخالفان خود می‌شوید؟ وقتی می‌گویند که: قدم عالم محال است، زیـرا ایـن (عـقیده) مـنتهی می‌شود به‌اثبات دوره‌هایی برای فلک که نه اعداد آن را نهایت است و نه آحـاد آن را شماره، با اینکه سدس و ربع و نصف دارد، و فلک آفتاب در هرسالی یک بار می‌گردد، و فلک زحل در سی سال، و بنابراین دوره‌های زحل یک سومِ عُشرِ دورهٔ آفتاب می‌شود، و دوره‌های مشتری نصفِ سُدْسِ ادوار آفتاب، زیـرا در دوازده سـال مـی‌چرخـد، و هماطور که اعداد دوره‌های زحل را نهایت پیدا نیست، شـمارهٔ دوره‌هـای آفـتاب را نهایت نیست، هرچند که سه دهم آن است، بلکه دوره‌های فلک کواکب را هم کـه در ۳۶۰۰۰ سال یک بار می‌چرخد نهایت نیست. همچنان که حرکت خاوری آفتاب را در شب و روز نهایت نیست. و هماطور که اعداد دوره‌های زحل را نهایت پیدا نـیست، شمارهٔ دوره‌های آفتاب را هم نهایت نیست، هرچند که یک سوم عشر آن است بـلکه دوره‌های فلک کواکب را هم که در ۳۶۰۰۰ سال یک بار می‌چرخد نـهایت نـیست.

---

۱. یعنی قول کسی یا کسانی از فیلسوفان را.

۲. یعنی مسألهٔ «قدم عالم».

همچنان که حرکت خاوری آفتاب را در شب و روز نهایت نیست.

۱۲. و اگر کسی بگوید اینها از اموری است که محال بودنشان به‌ضرورت دانسته می‌شود، چرا سخن او را باور نمی‌دارید؟

بلکه اگر کسی بگوید که اعداد این دوره‌ها زوج است یا فرد؟ یا زوج و فرد با هم؟ یا نه زوج و نه فرد؟ اگر بگویید زوج و فردِ با هم است، یا نه زوج و نه فرد است، ضرورةً بطلان آن شناخته است، و اگر بگویید: زوج است، زوج با یک شمارهٔ دیگر فرد می‌گردد، پس چگونه چیزی را که نهایتی ندارد یک شماره محتاج می‌کند؟ و اگر بگویید (اعداد این دوره‌ها) فرد است، فرد با یک شمارهٔ دیگر زوج می‌شود، چگونه این فرد را یک شمارهٔ فرد که به‌وسیلهٔ آن زوج می‌شود محتاج می‌سازد و همین شما را ملزم می‌سازد که بگویید (اعداد این دوره‌ها) نه زوج است و نه فرد.

و اگر گویند که شیء متناهی به‌زوج و فرد توصیف می‌شود نه امور بی‌نهایت. گوییم همهٔ (این امور بی‌نهایت) نیز مرکب از آحاد است، که چنان که در سابق گذشت، سدس و عشر دارد، حال اگر نه به زوج و نه به‌فرد وصف شود، بطلان آن به‌ضرورت و بی‌هیچ تأملی معلوم می‌شود، پس چرا از این (سخن) روی می‌گردانید؟

و اگر گویند که محلِ غلط در سخنِ شما این است که (می‌پندارید) این امور مرکب از آحادند و حال آنکه این دوره‌ها معدوم‌اند، آنچه ماضی است زوال یافته، و آنچه مستقبل است هنوز وجود نیافته، و آن امور مرکب اشاره به‌موجودات حاضر است، ولی در اینجا هم موجودی نیست.

۱۳. گوییم: عدد تقسیم به‌زوج و فرد می‌شود و محال است که از آن دو خارج باشد خواه معدودٌ موجودِ باقی باشد یا فانی، و زمانی که تعدادی از اسب را فرض می‌کنیم، برما لازم است معتقد باشیم که آن تعداد یا زوج‌اند یا فرد، خواه آنها را معدوم فرض نماییم خواه موجود، و اگر پس از وجود منعدم نیز بشوند این قضیه تغییر نمی‌کند. جز

اینکه ما آنها را می‌گوییم:[۱] بنابراصل شما محال نیست که موجوداتی باشند که به‌صفتْ آحادی متغایر باشند، و آنها را نهایت نباشد، و آن عبارت از جان‌های آدمیانی است که به‌سببِ مرگْ تن‌ها را رها کرده‌اند، چه این‌ها موجوداتی هستند که به‌زوج و فرد توصیف نمی‌شوند. حال چرا انکار می‌کنید قول کسی را که می‌گوید: بطلان این مطلب به‌ضرورت شناخته است همانطور که شما به‌ضرورت تعلق ارادهٔ قدیم را به‌حادث باطل شمردید و این رأی دربارهٔ نفوس، رأیی است که «ابن‌سینا» برگزیده و باشد که مذهب «ارسطو» نیز همین باشد.

۱۴ و اگر گفته شود که صحیح رأی افلاطون است که: نفس قدیم و واحد است و تنها در ابدان منقسم می‌شود، و وقتی که آنها را ترک گفت به‌اصل خود برگشته اتحاد می‌یابد.

گوییم: این (قول) قبیح‌تر و شنیع‌تر است، و اَوْلَی است که آن را مخالف با ضرورت عقل بشمارند، زیرا گوییم: آیا نفسِ زیدْ عینِ نفسِ عمرو است یا غیرِ آن؟ زیرا اگر عین آن باشد بالضروره باطل است، چه هریک از آن دو به‌نفس خود شاعر است، و می‌داند که او نفس دیگری نیست، و اگر او عین دیگری می‌بود در دانش‌هایی نیز که صفات ذاتی نفوس هستند، و در هرنسبت با نفوس داخل هستند، مساوی می‌شدند. و اگر گویید نفس زید غیر از نفس عمرو است، و تنها به‌سبب پیوستن به‌ابدان منقسم گشته است، گوییم: تقسیم شدن واحدی که در حجمْ بزرگی و کمیتِ مقداری ندارد، به‌ضرورت عقل محال است، پس چگونه یک چیز دو تا می‌شود بلکه هزار تا می‌شود آنگاه برگشته و یکی می‌گردد، و حق این است که این ویژگی‌ها دربارهٔ چیزی معقول است که بزرگی و کمیت داشته باشد، مانند آب دریا که به‌جداول جویبارها منقسم می‌شود، آنگاه به‌دریا برمی‌گردد، ولی چیزی که کمیت ندارد چگونه تقسیم می‌شود؟

و مقصود از همهٔ اینها آن است که بیان کنیم آنها ستوانستند مخالفان خود را [=

۱. «در اینکه ما آنها را گوییم...»، مقصود این است که: گذشته از استدلالی که یاد شد برای آنها نکتهٔ دیگری را گوشزد می‌کنیم و آن این است که می‌گوییم، بنابراصل شما [مترجم]

مُتَکَلّمان را] از اعتقادشان در تعلق ارادهٔ قدیم به‌احداث باز گردانند جز به‌دعوی ضرورت، و حال آنکه خود آنها برخلاف اعتقادشان از کسانی که برضد آنها دعوی ضرورت می‌کنند جدا نیستند، و این مُشکلی است که از آن رهایی ندارند.

۱۵. و اگر گویند: این (دلیل) به‌شما برمی‌گردد آنجاکه (گفتید) خدا، پیش از آفرینش عالم به‌قدر یک یا دو سال برآفرینش قادر بود، زیرا قدرت او را نهایت نیست، بنابراین گویی صبر کرد و نیافرید و پس از آن آفرید. حال آن مدتی که آفرینش را ترک کرد متناهی است یا غیرمتناهی؟ اگر گویید متناهی است، وجود آفریدگار متناهی ـ می‌شود و اگر گویید: نامتناهی است، پس مدتی سپری شده است که در آن امکاناتی بوده که شماره کردن آنها را نهایت پیدا نیست.

گوییم: مدت[1] و زمان هردو به‌نظر ما مخلوق‌اند، و به‌زودی حقیقت جواب از این مطلب را (به‌شرح) در ابطال دلیل دوم آنها بیان خواهیم کرد.

و اگر گویید: چرا انکار می‌کنید کسی را که دعوی ضرورت را ترک کرده از جنبهٔ دیگری برآن دلیل می‌آورد؟ و آن اینکه اوقات در جواز تعلق اراده برآنها متساوی هستند، پس چیست که وقت معینی را از ماقبل و مابعد آن ممتاز کرد، و محال نیست که تقدم و تأخر مراد باشد؟ بلکه[2] (می‌توانیم این سخن را) دربارهٔ سفیدی و سیاهی، و حرکت و سکون بگوییم، چه شما می‌گویید: سفیدی به‌ارادهٔ قدیم حادث می‌شود، و محل (حدوث) همچنان که قابل سفیدی است قابل سیاهی نیز هست، پس چرا ارادهٔ قدیم به‌سفیدی تعلق گرفت و به‌سیاهی نگرفت؟ و چه چیز یکی از دو ممکن را در تعلق اراده به‌آن از دیگری ممتاز کرد؟ و ما به‌ضرورت می‌دانیم که یک چیز از چیز دیگر ممتاز نمی‌شود مگر به‌مخصصی، و اگراین جایز باشد (که چیزی از دیگری بدون

---

۱. در یک نسخه، ماده.

۲. یعنی بلکه می‌توانیم سخن را از تساوی اوقات به‌تساوی اعراض منتقل کنیم و آن در بحث از اختصاص اراده و تجدید وظیفهٔ آن است، و حکم در این اختصاص همانا حکم دربارهٔ این مشکل است [مترجم].

مخصِّصی متمایز شود) البته جایز است که عالم نیز ـ که هم ممکن‌الوجود و هم ممکن‌العدم است ـ حادث باشد، و بدون مخصصی جانب وجود مُماثِل به‌جانب عدم، در امکان تخصیص داده شود.

۱۶. و اگر گویید که اراده تخصیص یافت، گوییم سؤال در مورد همین تخصیص اراده و اینکه چرا اختصاص یافت (همچنان برسر جای خود باقی است). و اگر گویید که از قدیمْ «چرا» نپرسند، پس باید عالم قدیم باشد و از صانع و سبب آن طلب نکنند، زیرا به‌طوری که گفته شد از قدیم «چرا» نپرسند، و اگر تخصص قدیم از راه اتفاق به یکی از دو امر ممکن جایز باشد، بسیار مستبعد است که گویند: عالم مخصوص به‌هیأت‌های ویژه‌یی است که جایز است برهیأت‌های دیگری باشد، بدل آنچه اکنون هست، و بگویند که این برسبیل اتفاق واقع شد، همانطور که شما می‌گویید اراده در این وقت نه وقت دیگری و بدین هیأت نه هیأت دیگری به‌اتفاق، اختصاص یافت، و اگر بگویید: این سؤال (از اختصاص اراده و اینکه چرا اختصاص یافت) غیر لازم است، زیرا برهمهٔ آن چیزی که آفریدگار اراده می‌کند، و برهمهٔ آنچه او تقدیر می‌کند برمی‌گردد، گوییم: چنین نیست، بلکه این سؤال لازم است، زیرا در همهٔ اوقات تکرار می‌شود، و هرکس که با ما مخالفت ورزد به‌هر تقدیر این سؤال ملازم اوست.

۱۷. گوییم جز این نیست که عالم آنگاه که شما گویید و بروصفی که می‌گویید، و در مکانی که توصیف می‌کنید، به‌ارادهٔ (قدیم) به‌وجود آمد، و از شأنِ اراده تمیزِ شیء از مانند آن است، و اگر شأن آن جز این باشد، تنها وجود قدرت کافی است، ولی چون نسبت قدرت به‌ضدین مساوی نباشد، چاره‌یی نیست جز اینکه مخصصی باشد که یک چیز را از چیز دیگری تخصیص دهد. بنابراین گویند: قدیم را، جز قدرت، صفتی است که شأن آن تخصیص شیء از همانند آن است، و سخن کسی که می‌گوید «چرا اراده به‌یکی از دو مثل اختصاص یافت؟» مانند قول کسی است که بگوید «چرا علم اقتضای احاطه به‌معلوم می‌کند...؟» و در جواب او می‌گویند که علم عبارت از صفتی است که

شأن آن این است، و اراده هم چنین است یعنی عبارت از صفتی ست که شأن او این است، بلکه ذات آن عبارت از تمیز یک چیز از دیگری است. و اگر بگویند: اثبات صفتی که شأن آن تمیز شیء از مانند آن است نامعقول و بلکه متناقض است، زیرا معنی مثل بودن او این است که او را تمیزی نیست، و مُمیَّز بودن آن، به‌معنی این است که او را اصلاً مثل نیست، و شایسته نیست گمان کنیم که دو سیاهی در دو محل از همه جهت متماثل باشند، زیرا این در محلی و آن دیگری در محلی دیگر است، و این تمیز را ایجاب می‌کند، همانطور که دو سیاهی در دو وقت در یک محل به‌طور مُطْلَق متماثل نیستند، زیرا این یکی با دیگری از نظر وقت فرق می‌کند، لذا چگونه از همهٔ وجوه با او یکسان می‌تواند شد؟ و وقتی که می‌گوییم: دو سیاهی مثل هم‌اند، مقصود ما تنها سیاهی است که خصوصاً به‌آن دو نسبت داده شده نه بروجه اطلاق، وگرنه اگر محل و زمان یکی باشند و هیچ گونه تغایری باقی نماند، دو سیاهی را تعقل نمی‌توان کرد، و اصلاً دوگانگی آنها قابل تصور نیست

۱۸. از این روی، محقق می‌شود که لفظ اراده از ارادهٔ ما مستعار است، وگرنه در مورد ما تصور نمی‌توان کرد که با اراده، یک چیز را از مانند آن تمیز دهیم، بلکه اگر در برابر تشنه‌یی دو قدح آب باشد که به‌نسبت با غرض او از همهٔ جهات مساوی باشند، ممکن نیست که یکی از آنها را بردارد، بلکه آن یکی را برمی‌دارد که آن را بهتر و سبکتر می‌شمارد، یا آن راکه به‌دست او نزدیک‌تر باشد ـ اگر عادت او تحریک دست باشد ـ یا سببی از این نوع اسباب، خواه پنهان و خواه آشکار، وگرنه به‌هیچ حال تمیز چیزی را از دیگری تصور نمی‌توان کرد.

و اعتراض براین قول از دو جنبه است:

۱۹. نخست این نکته که می‌گویید: (تمیزِ چیزی را از چیز دیگر...) تصور نمی‌توان کرد، آیا به‌ضرورت شناختید یا به‌نظر و تأمل؟ و به‌هرجهت شما هیچ یک از آن دو را

دعوی نمی‌توانید بکنید؟ و تمثیل شما به‌ارادهٔ ما[1] مقایسهٔ فاسدی است که شبیه مقایسهٔ شما در علم است، و حال آنکه علم خدا در امور زیادی با علم ما فرق دارد، پس در مورد اراده نیز مفارقه بعید نمی‌نماید بلکه آن سخن مانند سخن کسی است که می‌گوید ذاتی نه در خارج و نه در داخل عالم، و نه متصل به‌آن و نه منفصل از آن، معقول نیست، زیرا ما چنین چیزی را در حق خود معقول نمی‌دانیم، گوییم: این توهم شماست، وگرنه دلیل عقل، عاقلان را به‌تصدیق این امر سوق داده است. چرا انکار می‌کنید کسی را که می‌گوید: دلیل عقل (ما را) به‌اثبات صفتی در خدا سوق می‌دهد که شأن آن تمیز شیء از مثل آن است؟ و اگر نام اراده با آن مطابق نمی‌آید، آن را به‌هرنامی که خواهی بنام، زیرا در نام مناقشه‌یی نیست، و ما اراده را به‌اذن شرع بدان اطلاق کرده‌ایم، وگرنه اراده در لغت وضع شده است برای تعیین آنچه در آن غرضی باشد و در حق خدا هیچ غرضی نیست، و همانا مقصود معنی است نه لفظ، جز اینکه ما در حق خودمان نمی‌توانیم مسلم بدانیم که (این مطلب که اراده یکی از دو امر متساوی را ترجیح نهد) غیرمتصور باشد، زیرا فرض می‌کنیم که دو دانهٔ خرمای متساوی پیش دست مردی قرار دارد که علاقمند به‌خوردن آنهاست، ولی از تناول هردوی آنها عاجز است، بنابراین لامحاله او یکی از آن دو تا را برمی‌دارد، به‌صفتی که از شأن آن تخصیص یک چیز از مثل آن است، و همه آنچه را که شما از مختصات، از حسن یا قرب یا آسانی برداشتن، یاد کردید، ما قادر برفرض انتفاء همهٔ آنها هستیم، تنها امکان برداشتن می‌ماند، و شما میان دو چیز قرار می‌گیرید: و آن این است که یا بگویید که تساوی تنها به‌نسبت به‌اغراض آن متصور نیست، و این سخن حماقت است زیرا فرض تساوی امکان دارد؛ و یا اینکه بگویید اگر فرض تساوی بکنیم، مرد علاقمند برای همیشه متحیر می‌ماند، چون به‌مجرد اراده و اختیار، به‌هردوی آنها می‌نگرد و هیچیک از آن دو را برنمی‌دارد، و این نیز محال است و بطلان آن به‌ضرورت معلوم است، از این روی، هرناظر حاضر یا غایبی را چاره نیست

۱. یعنی آدمیان، بنی‌آدم.

که در تحقیق فعل اختیاری صفتی را اثبات کند که شأن آن تخصیص شیء از مثل آن است.

۲۰. صورت دوم در اعتراض، این است که ما گوییم: شما در مذهبتان از تخصیص یک چیز از مانند آن بی‌نیاز نیستید، و عالم از سبب مُوجِب خود برهیأت‌هایی مخصوص که مماثل نقائص خود هستند وجود یافت، اما چرا به‌برخی وجوه اختصاص یافت؟ و محال بودن تمیز شیء از مثل آن در فعل یا در لزوم به‌طبع یا به‌ضرورت، اختلاف نمی‌یابد.

۲۱. و اگر بگویید که نظام کلی عالم جز برهمین وجهی که وجود یافته ممکن نمی‌بود، زیرا اگر عالم کوچکتر و یا بزرگتر از آن بود که هم اکنون هست، این نظام تمام و کمال نمی‌یافت، و همینطور است در مورد عدد افلاک و عدد کواکب، و گمان کردید که کبیر مخالف صغیر است و کثیر، در آنچه از آن اراده شده، با قلیل فرق می‌کند، و متماثل نیستند بلکه مختلف‌اند، جز اینکه توانایی بشر از درک وجوه حکمت (الهی) در مقادیر و تفاصیل آنها عاجز است، و تنها حکمت برخی از آنها را مانند حکمت میل موجود در فلک‌البروج از معدل‌النهار، و حکمت (موجود) در اوج و فلک خارج از مرکزدرک می‌کند، اما حکمت بیشتر آنها را درک نمی‌کند. ولیکن اختلاف آنها شناخته می‌شود، و بعید نیست که شیء از خلاف آن به‌سبب تعلق نظام امر بدان، تمیز داده شود، و اما اوقات، قطعاً به‌نسبت به‌امکان و نظام، متشابه هستند، و ممکن نیست ادعا شود که اگر این (عالم) یک لحظه دیرتر یا زودتر از آنچه خلق شده می‌شد وجود نظام متصور نمی‌شد، زیرا تماثل احوال به‌ضرورت معلوم است.

۲۲ ما گوییم: اگرچه قادریم که به‌مثل آنچه شما گفتید در مورد احوال با شما معارضه کنیم چه شاید قائلانی بگویند (خدا) آن را زمانی آفرید که آفرینش در آن زمان صالح‌تر می‌نمود، لکن برأین مقابله اکتفا نمی‌کنیم، بلکه بنابراصل شما در دو موضع که در آنها

تقدیر اختلاف ممکن نیست، فرض تخصیص می‌کنیم که یکی از آنها اختلاف جهت حرکت و دیگری تعیین جایگاه قطب در حرکت به‌سوی منطقة (البروج) است.

اما بیان قطب این است که. آسمان کرهٔ متحرکی است بردو قطب که گویی ثابت هستند، و کرهٔ آسمان متشابه‌الاجزاء است زیرا بسیط است، به‌ویژه فلک اعلی که فلک نهم است و آن اصلاً نامرکب[1] است، و بردو قطب شمالی و جنوبی در حرکت است. حال گوییم از نقطه‌هایی که به‌نظر آنها بی‌نهایت است،[2] هیچ دو نقطهٔ متقابل نیست که تصور نتوان کرد که آن دو نقطه قطبین باشد، پس چرا دو نقطهٔ شمال و جنوب برای قطبیّت و ثبات معین شد؟ و چرا خط منطقه به‌این دو نقطه عبور نمی‌کند تا قطب به‌دو نقطهٔ متقابل برمنطقه برگردد؟ اگر در مقدار بزرگی آسمان و شکل آن حکمتی است، چه چیزی محل قطب را از غیر آن متمایز گردانید تا آن را برای قطب بودن معین کند نه اجزاء و نقطه‌های دیگر را، در حالی که همهٔ نقطه‌ها مانند هم‌اند و همهٔ اجزاء کره متساویند؟ و این اشکالی است که برای آن پاسخی نمی‌توانند بدهند

۲۳. و اگر گویند. شاید آن موضع که نقطهٔ قطب برآن واقع است یا غیر آن، به‌سبب خاصیتی که مناسب محل قطب بودن آن و ثبات (فلک) می‌گردد، فرق می‌کند و چنان است که مکان و حیز و وضع خود را ـ یا هرنام که برآن نهند ـ ترک نمی‌کند، و چون وضع زمین و افلاک و سایر مواضع فلک با گردش متبدل می‌گردد، و قطب ثابت‌الوضع است، از این‌روی این موضع اَوْلَی بود که نسبت به‌دیگران ثابت‌الوضع‌تر باشد.

گوییم: در این (استدلال) تصریح است به‌تفاوت اجزاء کرهٔ نخستین در طبیعت، و نشان می‌دهد که اجزاء آن متشابه نیستند، و آن برخلاف اصل شماست، چه اصل آنچه شما به‌وسیلهٔ آن برلزوم کروی بودن آسمان استدلال کردید این است که آسمان طبیعةً

---

۱. در یک نسخه: غیرمکوکب، یعنی خالی از ستاره، بی‌ستاره.

۲. شاید اشاره به‌ترکیب جسم از اجزاء بالقوه است که به‌نظر فیلسوفان آن را نهایت پیدا نیست [مترجم].

بسیط و متشابه است و در (اجزاء) آن تفاوتی نیست، و بسیط‌ترین اشکال کره است، زیرا تربیع و تسدیس و غیر آن (در دایره)، مایهٔ پیدا شدن زوایا و تفاوت (در اجزاء) می‌گردد. ولی اگر هم این (عقیده)، با مذهب شما مخالف باشد، الزام برآن منحصر به‌آنچه گفتیم نیست، چه سؤال در باب این خاصیت برسر جای خود باقی است، زیرا آیا اجزاء دیگر، قابل این خاصیت بودند یا نه؟ اگر گویند: آری، پس چرا این خاصیت از میان همسان‌ها یا متشابهات، تنها به‌برخی اختصاص یافت؟ و اگر گویند: این (خاصیت) جز در این موضع نبود و سایر اجزاءِ آن[1] را نمی‌پذیرند، گوییم: سایر اجزاء از این نظر که جسم هستند قابلیت پذیرش صورت‌ها را دارند، و به‌ضرورت متشابه هستند، و این موضع به‌مجرد جسم بودن یا آسمان بودن سزاوار این خاصیت نمی‌شود، زیرا اجزاء دیگر آسمان در این معنی با او مشارکت دارند، پس چاره نیست که تخصیص‌اش بدان، به‌تحکم باشد، یا به‌صفتی که از شأن آن تخصیص شیء از مانند آن است، وگرنه همانطور که آنها می‌توانند بگویند: احوال در پذیرش وقوع عالم در آنها متساوی هستند، مخالفانشان هم می‌توانند بگویند که: اجزای عالم در پذیرش این معنی که به‌سبب آن ثبوت این وضع از تبدیل وضع دیگر اولی‌تر است متساویند، و این اشکالی است که به‌آسانی از آن رها نمی‌توانند شد

۲۴. الزام دوم: با این که جهات متساویند، و تساوی جهات مانند تساوی اوقات است، سبب چیست که بی‌فرقی جهت حرکت افلاک برخی از مشرق به‌سوی مغرب و برخی بالعکس معین شده است؟

۲۵. اگر گویند: اگر همه از یک جهت می‌چرخیدند، اوضاع آنها متباین نمی‌گشت، و مناسبات کواکب به‌تثلیث و تسدیس و مقارنه و جز آن حادث نمی‌شد، و چون همه بر یک وضع بودند هرگز اختلاف نمی‌کردند، حال آنکه این روابط، مبدأ حوادث

---

۱. یعنی خاصیت قطبیت را.

عالم است

گوییم که ما عدم اختلاف جهت حرکت را دنبال نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم که سپهر برین از مشرق به‌مغرب حرکت می‌کند و آن فلک که زیر آن است به‌عکس، و هرآنچه تحصیلش با اولی ممکن باشد تحصیل آن به‌عکسش نیز امکان دارد، از این قرار، که (سپهر) برین از مغرب به‌مشرق حرکت کند و آنچه زیر اوست در مقابلهٔ او، و به‌عکس آن، تا تفاوت حاصل آید، و جهت‌های حرکت پس از آنکه دَوْری و متقابل و متساوی بودند، چگونه جهتی از جهت مماثل خود متمایز گشت؟

و اگرگویند که دو جهت متقابل متضاد هستند لذا متساوی چگونه باشند؟

گوییم: این مانند آن است که کسی بگوید چون تقدم و تأخر در وجود عالم متضادند، چگونه تساوی آنها را ادعا می‌کنید؟ و یا هماتطور که گمان کرده‌اند تشابه اوقات مختلف به‌نسبت به‌امکان وجود و به‌هرمصلحتی که فرض آن در وجود امکان‌پذیر باشد دانسته می‌شود، همین طور (ما نیز ادعا می‌کنیم) که تساوی حیّزها و وضع‌ها و اماکن و جهات، به‌نسبت قبول حرکت و هرمصلحتی که بدان متعلق است، دانسته می‌شود، و اگر این گروه را جایز باشد که با این تشابه، مدعی اختلاف شوند، مخالفانشان را نیز جایز خواهد بود که در باب احوال و هَیَآت دعوی اختلاف کنند.

۲۶ اعتراض دوم این است که: برپایهٔ دلیل ایشان گفته شود: شما حدوث حادثی را از قدیم، بعید دانستید، و چاره ندارید که بدین مطلب اعتراف کنید، چه در عالم حوادثی است و آن‌ها را اسبابی، و اگر حوادث تا بی‌نهایت به‌حوادث دیگر استناد شود، محال است و این اعتقاد هیچ عاقلی نیست، و اگر این اعتقاد ممکن بود شما از اعتراف به‌صانع و اثبات واجب‌الوجودی که مستند همهٔ ممکنات است بی‌نیاز می‌شدید، و چون حوادث را طرفی است که سلسلهٔ آنها بدانجا پایان می‌یابد، و این طرف همان قدیم است، از این روی، بنابراصل خود شما، صدور حادث از قدیم جایز است

و اگرگویند: ما صدور هرگونه حادثی را از قدیم بعید نمی‌دانیم، بلکه صدور حادثی

را که اول حوادث است بعید می‌شماریم، چه در این صورت، حال حدوث در ترجیح جهت وجود، چه از حیث حضور وقت، چه آلت، چه شرط، چه طبیعت، چه غرض و چه سببی از اسباب، با ماقبل آن فرقی نمی‌کند، ولی اگر این حادث، حادث اول نباشد، جایز است که در زمان حدوث چیز دیگری از آن، و استعدادِ محلِ قابل و حضورِ وقتِ موافق، یا آنچه براین منوال جاری است، صادر گردد.

۲۷. گوییم: سؤال در مورد حصول استعداد و حضور وقت و هرچه متجدد شود، برجای خود باقی است پس یا تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد یا منتهی به‌قدیمی می‌گردد که خود نخستین حادث از آن است.

۲۸. و اگر گویند: موادی که پذیرای صورت‌ها و اعراض و کیفیاتند، چیزی از آنها حادث نیست. و کیفیات حادثه عبارت از حرکت افلاک است یعنی حرکت دوریه و آنچه از اوصاف اضافیِ نسبی چون تثلیث و تربیع و تسدیس که برای آن حادث می‌گردد، و عبارت از نسبت برخی از اجزاء فلک و کواکب، به‌برخی دیگر است و نسبت برخی با زمین، چنانکه از طلوع و شروق و زوال از منتهای ارتفاع، و دوری از زمین به‌بودن کوکب در اوج، و نزدیکی به‌زمین، به‌بودن (کوکب) در حضیض، و میل از برخی اقطاب به‌بودن (کوکب) در شمال و جنوب حاصل می‌شود، و این اضافه، به‌ضرورت، برای حرکت دوریه لازم است، و موجب آن خود حرکت دوریه است، و اما حوادثی که زیر فلک قمر، یعنی در عالم عناصر اربعه، روی می‌دهد و در آن کون و فساد، امتزاج و افتراق، و استحاله یعنی از حالی به‌حالی دیگر شدن، پدیدار می‌شود، همهٔ اینها حوادثی است که برخی از آنها مستند به‌برخی دیگر است و تفصیل آن دراز است و سرانجامْ مبادیء اسبابِ آنها به‌حرکتِ سماویِ دوریه و نسبت‌های برخی از کواکب به‌برخی دیگر، یا نسبت آنها به‌زمین، منتهی می‌شود.

۲۹. از مجموع اینها چنین برمی‌آید که حرکت دوریه دائمی و ابدی، مستند همهٔ

حوادث است، و محرک آسمان در حرکت دوری آن، نفوس آسمان‌هاست، زیرا نفوس مذکور زنده‌اند و به‌منزلهٔ جان‌های ما در نسبت آنها به‌ابدان هستند، و این نفوس قدیم‌اند، پس ناچار آن حرکت دوری هم که این نفوس موجب آنها هستند قدیم‌اند، و چون احوال نفس به‌سبب قدیم بودنشان متشابه است، احوال حرکات نیز متشابه می‌شود، یعنی دائماً می‌چرخند.

و از این روی، تصور نمی‌توان کرد حادث از قدیم صادر گردد مگر به‌واسطهٔ حرکت دوریهٔ ابدیه، که از یک جهت با قدیم مشابه است زیرا که برای همیشه دوام دارد، و از یک جهت شبیه است به‌حادث زیرا هرجزئی از آن که فرض شود پس از آنکه نبوده، حادث شده است، و از این نظر، که در اجزاء و نسبت‌های خود حادث است، مبدأ حوادث قرار می‌گیرد. و از این حیث که ابدی و متشابه‌الاحوال است، از نفس ازلی صادر گشته، بنابراین اگر در عالم حوادثی باشد، چاره نیست که حرکت دوریه وجود داشته باشد، و چون در عالم حوادثی هست، از این جهت حرکت دوریهٔ ابدی ثابت است.

۳۰. گوییم: این تطویل شما را فایده‌یی نمی‌بخشد، چه این حرکت دوریه که مستند (همهٔ حوادث) است خود حادث است یا قدیم؟ حال اگر قدیم است چگونه مبدأ نخستین حوادث شد؟ و اگر حادث است، نیازمند حادث دیگری است، و این به‌تسلسل می‌انجامد و این که می‌گویند این (حرکت) از یک جهت مشابه قدیم و از جهتی مشابه حادث است، زیرا ثابتِ متجدد است یعنی ثابت‌التجدد و یا متجددالثبوت است

گوییم آیا از این نظر که ثابت است مبدأ حوادث است، یا از این حیث که متجدد است؟ اگر از حیث ثابت بودن مبدأ باشد، چگونه از امر ثابت متشابه‌الاحوال چیزی در یک وقت صادر شد و وقت دیگر نشد؟ و اگر از حیث متجدد بودن است، سبب تجدد آن در نفس خودش چیست؟ و به‌هرصورت محتاج به‌سبب دیگری می‌شود و تسلسل می‌یابد و این غایتِ بیانِ الزام است

و آنها برای خروج از این الزام نوعی ترفند بکار بردند که پس از این در یکی از مسائل یاد خواهیم کرد تا سخن در این مسأله، به‌سبب انشعاب شاخه‌های کلام و فنون آن، دراز نگردد، یعنی بیان خواهیم کرد که شایسته نیست که حرکت دوریه مبدأ حوادث باشد، زیرا همهٔ حوادث در ابتد، برای خدا اختراع شده است، و آنچه را که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاختیار است و مانند ما حرکت نفسانی دارد باطل خواهیم کرد.

دلیل دوم آنها در باب این مسأله[1]

۳۱. گمان برده‌اند اگر کسی بگوید که عالم از خدا متأخر است و خدا متقدم برآن است، جز این نیست که یا به‌آن اراده می‌کند که خدا به‌ذات متقدم است نه به‌زمان، مانند تقدم یک بردو، که طبعاً چنین است یا این که جایز است در وجود زمانی با او همراه باشد؛ و یا مانند تقدم علت برمعلول است، چون تقدم حرکت شخص برحرکت سایهٔ تابع او، و مانند حرکت دست با حرکت انگشتری، و حرکت دست در آب با حرکت آب، و آنها همه در زمان متساویند و حال آن که بعضی علت‌اند و برخی معلول. چون گفته می‌شود که سایه به‌سبب حرکت شخص حرکت کرد و آب در حرکت آمد به‌سبب حرکت دست در آب، و گفته نمی‌شود شخص حرکت کرد به‌سبب حرکت سایه، و دست حرکت کرد به‌سبب حرکت آب، اگرچه مساوی و همراه باشند

۳۲. اما اگر با این (سخنان)، تقدم پروردگار را برعالم اراده کنند، لازم می‌آید که هردوی آنها یا حادث باشند یا قدیم، و محال است که یکی قدیم باشد و دیگری حادث، و اگر به‌این سخن مرادشان این است که پروردگار برعالم و برزمان هردو زماناً متقدم است و نه ذاتاً، در این صورت لازم می‌آید که پیش از وجود عالم و زمان، زمانی بوده باشد که عالم در آن نبوده و عدم بروجود سابق بوده است. همانگونه که خدا به‌مدت

۱. یعنی مسألهٔ قدم عالم.

مدیدی (برعالم) سابق بوده ست که آن را از یک جهت، طرفی هست و از جهت اول طرفی نیست، پس در این صورت، نیز پیش از زمان زمانی بوده که آن را نهایت نبوده و این متناقض است، و به‌همین دلیل قول به‌حدوث زمان محال است، و چون قدم زمان واجب آمد که عبارت است از میزان حرکت، قدم حرکت نیز لازم می‌آید، و به‌تبع آن قدم متحرک که زمان به‌دوام حرکت او ادامه می‌یابد، لازم می‌آید.

اعتراض بدین صورت است که گفته شود: زمان حادث و مخلوق است و پیش از آن اصلاً زمانی نبوده است، و معنی سخن ما که گوییم: خدا برعالم و زمان متقدم است، این است که او بود و عالمی نبود، یا بود و عالم هم با او بود، و مفهوم سخن ما که: خدا بود و عالمی نبود تنها وجود ذات باری و عدم عالم است، و باز مفهوم سخن ما که خدا بود و عالم با او بود، تنها وجود دو ذات است، و مراد ما به‌تقدم تنها انفراد بـه‌وجود است، و عالم مانند یک شخص (واحد) است، و اگر بگوییم: خدا بود و مثلاً عیسی نبود سپس او بود و عیسی با او، این لفظ جز وجود یک ذات و عدم ذات دیگر را در برندارد و پس از آن وجود دو ذات را [بیان می‌کند]، و به‌ضرورت لازم نیست که چیز سومی را تـقدیر نماییم، و اگر وهم از فرض چیز سومی به‌نام زمان نیارامد، هرگز بـه‌اوهـام نـادرست التفات نباید کرد.

۳۳ و اگر گویند: برای این سخن ما که خدا بود و عالمی نبود، جز وجود ذات و عدم عالم، مفهوم سومی هست به‌دلیل این که اگر عدم عالم را در آینده فرض نماییم، وجود ذات و عدم ذات (هردو) حاصل است، و صحیح نیست اگر بگوییم: خدا بود و عالمی نبود، بلکه صحیح این است که بگوییم: خدا هست و عالمی نـیست، و بـرای مـاضی بگوییم: خدا بود و عالمی نبود، میان قول ما یعنی «بود» و «هست» فرق است، چه یکی از آنها از دیگری نیابت نمی‌کند. پس باید از تفاوت این دو مفهوم، بحث کـنیم، شک نیست که آن دو در وجود ذات و عدم عالم، فرق نمی‌کنند، بلکه در معنی سومی فرق می‌کنند. پس اگر برای عدم عالم در مستقبل بگوییم: خدای تعالی بود و عالم نبود، ما را

گویند که این خطاست، زیرا «کان» را برای چیزی گویند که گذشته باشد، پس دلیل می‌کند براین که در «بود» مفهوم سومی هست، و آن ماضی است که به‌ذات خود زمان است، و ماضی به‌غیراز حرکت است، زیرا به‌گذشت زمان می‌گذرد، پس به‌ضرورت لازم می‌آید که قبل از عالم زمانی بوده که گذشت آن به‌وجود عالم منتهی شده است.

۳۴ گوییم: مفهوم اصلی از این دو لفظ، وجود یکی و عدم دیگری است، و نیز امر سومی که افتراق دو لفظ بدان وابسته است، نسبت لازمی است که قیاساً بدست آورده‌ایم، به‌دلیل این که اگر ما عدم عالم را در آینده فرض کنیم، سپس برای آن وجود دومی فرض کنیم، و گوییم، خدا بود و عالم نبود، قول ما صحیح است، خواه به آن عدم اول را اراده کنیم، یا عدم دومی را که پس از وجود عالم است، و نشانهٔ این که این نسبت (لازم) است این است که عیناً جایز است مستقبل ماضی گردد و از آن به‌لفظ ماضی تعبیر شود، و این همه به‌سبب عجز وهم از فهم وجود ابدی است مگر با تقدیر «قبل» برای آن، و این «قبل» همان است که وهم از آن جدا نمی‌گردد و گمان می‌کنیم چیز محقق موجودی است که زمان نامیده می‌شود، که این از ناتوانی وهم است چنان که تناهی اجسام را از آنچه مثلاً به‌سر نزدیک می‌شود تقدیر می‌کند و آن را برسطحی که دارای (فوق) است، نسبت می‌دهد، پس گمان می‌کند که وراء عالم مکانی است، خواه به‌صورت ملاء و خواه به‌صورت خلاء، و چون گفته می‌شود: بالای سطح عالم فوقی نیست و بُعدی بعیدتر از آن نیست، وهم از قبول آن وحشت‌زده می‌گردد، تا آن حد که چون گفته شود: پیش از وجود عالمْ عالمِ «پیشی» نبود که وجود محقق باشد، وهم، از پذیرفتن آن می‌گریزد. و جایز است که وهم فرضِ وجودِ خلاء در بالای عالم را که به‌منزلهٔ بُعدی بی‌نهایت است تکذیب می‌کند و این (بُعدِ بی‌نهایت) را خلاء گویند که در نفس خود مفهوم نیست، اما بعد تابعی است از برای جسمی که اقطار آن از همدیگر دورند، پس چون جسم متناهی باشد، بعدی هم که تابع اوست متناهی می‌گردد، اکنون ثابت گشت که خلاء (در وراء این عالم)، نامفهوم است، و روشن گشت که در وراء این

عالم خلاء و ملاء وجود ندارد، اگرچه وهم از پذیرفتن آن سرباز زند، و نیز مـی‌توان گفت، همان طور که بعد مکانی تابع جسم است، بعد زمانی هم تابع حرکت ست، زیرا «زمان» امتداد حرکت است، همان گونه که این امتداد برای اقطار جسم است، و همان گونه که اقامهٔ دلیل برتناهی اقطار جسم، مانع اثبات بعد مکانی جز برای جسم است، اقامهٔ دلیل برتناهی حرکت از دو طرف آن نیز مانع از فرض بعد زمانی جز برای حرکت است، و اگر وهم به‌خیال و فرض خود متشبث باشد و از آن برنگردد و فرقی میان بعد زمانی که در زمان نسبت به«قبل» و «بعد» منقسم می‌گردد، و میان بعد مکانی که در زمان نسبت به«فوق» و «تحت» تقسیم می‌گردد، قائل نشود، پس اگر اثبات «فوقی» که آن را فوق نیست جایز باشد، اثبات «قبلی» هم که پیش از آن «قبلی» محقق نبوده، جایز است مگر آنکه خیال، یا وهم آن را نپذیرد، همان طور که در مورد «فوق» دیده شد و ایـن (اشکال) الزام‌انگیز است و باید در آن تأمل کرد، زیرا آنان اتفاق دارند براین که در وراء عالم نه خلایی و نه ملایی است.

۳۵ و اگر گویند: این موازنه نادرست است، زیرا عالم «فوق» و «تحت» ندارد چون کروی است، بلکه جهتی را «فوق» نامیدند چون بـالای سر شـماست، و دیگـری را «تحت» چون زیر پای شماست، و به‌هرحال آنها نام‌هایی است که بـه‌نسبت بـا شـما دگرگون می‌شود، و آن جهتی که به‌نسبت با شما «تحت» است به‌نسبت با دیگری «فوق» است اگر برجانب دیگری از کرهٔ ارض ایستاده و اندازه بگیری، در حالی که فرورفتگی پای او با فرورفتگی پای شما محاذی باشد، بلکه جهتی را که روز از اجزاء آسمان بالای سر خودت تقدیر می‌کنی، شب درست همان زیر زمین است، و آنچه زیر زمین است به‌سبب گردش به‌بالای زمین برمی‌گردد، اما برای وجود عالم تصور نمی‌توان کرد کـه اول مبدل به‌آخر گردد، و آن در مثل چنین است که اگر ما چوبی در نظر بگیریم که یک طرف آن کلفت و دیگری نازک باشد و میان خود اصطلاح کنیم که جهتی را که نزدیک طرف نازک است تا پایان آن طرف «فوق» بنامیم، و جانب دیگر را «تحت» بگوییم، با

این کار در اجزاء عالم اختلاف ذاتی پدیدار نمی‌گردد، بلکه اینها نام‌هایی است که قوام آنها به‌هیأت این چوب وابسته است، به‌طوری که اگر وضع آنها دگرگون شود نام‌ها دگرگون می‌شوند، ولی عالم تبدل نمی‌یابد، بنابراین فوق و تحت نسبت‌هایی محض هستند در مقایسهٔ با تو، که در آن اجزاء عالم و سطوح آن اختلاف نمی‌یابد، و اما عدم متقدم برعالم، و نهایتی نخستین برای وجود آن ذاتی است و تصور نمی‌توان کرد که (این مفاهیم)، تبدل یافته چیزی دیگر بشوند و نه عدم مقدر در زمان فناء عالم راکه البته عدم لاحق است نمی‌توان تصور کرد که سابق شود، و دو طرف نهایت وجود عالم که یکی از آن دو اول و دیگری آخر باشد دو طرف ذاتی ثابت هستند که البته با تبدل نسبت‌های آنها، به‌خلاف نسبت «فوق» و «تحت»، تصور تبدل در آنها نمی‌رود،[1] پس در این صورت ما را ممکن است بگوییم که: عالم را «فوق» و «تحت» نیست، و حال آنکه شما را ممکن نیست بگویید: برای وجود عالم «قبل» و «بعد» نیست، و اگر «قبل» و «بعد» ثابت شود زمان را مفهومی غیر از آنچه به«قبل» و «بعد» تعبیر می‌گردد نخواهد بود.

۳۶. گوییم: فرقی نمی‌کند، زیرا ما از تعیین لفظ «فوق» و «تحت» غرضی نداریم، چه (می‌توانیم) به‌لفظ «داخل» و «خارج» برگردیم و بگوییم عالم را داخل و خارجی هست، آیا در خارج عالم چیزی به‌نام ملاء و خلاء وجود دارد؟ خواهند گفت: وراء عالم نه خلاء است و نه ملاء، و اگر از خارج، سطح برین آن را اراده کنید، خارجی ندارد، و اگر جز آن اراده کنید خارجی ندارد. در مورد ما نیز چنین است که اگر به‌ما بگویند آیا وجود عالم را «قبل» هست؟ گوییم اگر با این (عبارت)، آن خواهید که آیا وجود عالم را بدایتی هست؟ یعنی طرفی که از آنجا آغاز شده، آری، آن را بدایتی هست، همان طور که عالم را خارجی هست، بر تأویل این که، آن طرف مکشوف و منقطع، سطحی است، و اگر به«قبل» چیز دیگری خواستید آن را قبلی نیست، همان طور که اگر به‌خارج عالم چیزی جز سطح آن خواهند، گویند عالم را خارجی نیست، و اگر بگویید که مبدأ

۱. ← حواشی کتاب.

وجودی که آن را «قبل» نباشد معقول نیست. گوییم که نهایت وجود جسمی که خارج ندارد به‌تعقل نمی‌آید، و اگر گویی «خارج آن» سطحی است که پایان آن است نه چیز دیگر، گوییم «قبل» نیز آغاز وجودی است که آن طرف اوست نه چیز دیگر.

۳۷. باقی می‌ماند بگوییم که: خدا وجود داشته و عالمی با او نبوده و این قول نیز مایهٔ اثبات چیز دیگری نیست، و آنچه براین دلالت می‌نماید کار وهم است که او مخصوص به‌زمان و مکان است، چه خصم اگرچه، به‌قدم جسم اعتقاد دارد، وهم او اذعان به‌فرض حدوث آن می‌کند، و ما اگرچه اعتقاد به‌حدوث آن داریم، گاه می‌شود که وهم ما به‌فرض قدم آن اذعان می‌کند، این در باب جسم اما وقتی که به‌زمان برمی‌گردیم، خصم قادر به‌فرض حدوث زمانی که «قبل» ندارد، نمی‌باشد، و (حال آنکه از شأن) هراعتقادی این است، که وضع آن در وهم از طریق فرض و تقدیر ممکن باشد ولی این (اعتقاد فیلسوف در بارهٔ زمان) از چیزهایی است که وضع آن در وهم ممکن نیست همان طور که در باب مکان نیز (ممکن نیست)، زیرا کسی که به‌تناهی جسم اعتقاد دارد و آن کس که ندارد، هردو عاجزند از تقدیرجسمی که وراء آن نه خلاء و نه ملاء باشد، بلکه وهم او نیز از پذیرش این مطلب سر باز می‌زند. ولی گفته شده: هرگاه صریح عقل به‌حکم دلیل مانع وجود جسم متناهی نباشد، به‌وهم التفاتی نمی‌کند، و این مطلب نیز صریح عقل است که ناممکن نمی‌شمارد که وجود آغاز داشته باشد و قبل از آن چیزی نباشد و اگر وهم از آن قاصر باشد بدان التفات نباید کرد، زیرا چون وهم با جسمی متناهی الفت ندارد مگر این که در جنب او جسم دیگری باشد یا هوایی که او آن را خلاء بپندارد، و با نبودن آن (جسم جنبی) نمی‌تواند تصوری از جسم متناهی داشته باشد، همچنین وهم به‌هیچ حادثی الفت نیافته مگر پس از یک چیز دیگر. از این جهت از فرض حادثی که «قبلی» ندارد وحشت می‌گیرد یعنی چیز موجود دیگر که منقضی شده باشد، و این مایهٔ غلط است و مقاومت (آنها) به‌سبب این معارضه پدید آمده است

صیغهٔ* دیگری برای آنها در الزام قدم زمان

۳۸. گویند: شکی نیست که به‌نظر شما خدا قادر بود عالم را به‌اندازهٔ یک سال، صد سال و هزار سال، و سال‌های بی‌نهایت، پیش از خلق آن بیافریند، و این تقدیرات در مقدار و کیفیت متفاوت‌اند، پس ناچار از اثبات چیزی هستیم که ممتدّ و مقدَّر باشد که برخی از آن مدیدتر و طویل‌تر از دیگری بوده باشد.

و اگر گویید که اطلاق لفظ «سال‌ها» ممکن نیست مگر پس از حدوث فلک و دوران آن، ما لفظ «سال‌ها» را ترک می‌کنیم و صیغهٔ دیگری یاد می‌کنیم و می‌گوییم: اگر فرض کنیم که فلک عالم از آغاز وجودش مثلاً هزار دوره چرخیده است، آیا خدای سبحان قادر بود که پیش از آن عالم دومی بیافریند به‌نحوی که تا زمان ما یک هزار و یکصد بار چرخیده باشد؟ اگر گویید نه، گویی که قدیم از عجز به‌سوی قدرت منقلب شده، یا عالم از استحاله به‌امکان آمده، و اگر گویید: آری، و جز آن چاره ندارید، آیا قادر می‌بود که عالم سومی بیافریند به‌نحوی که تا زمان ما یک هزار و دویست بار چرخیده باشد؟ و چاره نیست که بگویید آری، پس گوییم: این عالمی که ما به‌حسب ترتیبمان، در تقدیر، سوم ـ می‌نامیم ـ اگرچه او سابق‌تر از همه است ـ آیا آفرینش آن با آفرینش عالمی که ما دوم می‌نامیم و با یک هزار و دویست دوره به‌ما می‌پیوندد، ممکن است، و دیگری که به‌یک هزار و یکصد دوره، و آن دو در مسافت حرکت و سرعت با هم متساوی هستند؟ اگر گویید: آری، این محال است، چه مقدور نیست که دو حرکت در تندی و کندی متساوی باشند و به‌یک وقت منتهی گردند، در حالی که اعداد متفاوت‌اند، و اگر گویید که عالم سومی که در یک هزار و دویست دوره به‌ما منتهی می‌گردد، ممکن نیست با عالم دوم که در یک هزار و یکصد دوره به‌ما منتهی می‌گردد، یکجا خلق گردد، و چاره‌یی نیست که یکی را پیشتر از دیگری بیافریند البته به‌مقداری که مساوی با

---

* لصیغة: الاصل، و الهیأةُ التی بُنِیَ علیها الشیءُ کصیغة الکلمة (لسان‌العرب) و اینجا به‌معنی بیان است.

مقداری است که عالم دوم برعالم اول تقدم دارد و ما آن را بدان سبب، اول نامیده‌ایم، که به‌وهم ما نزدیکتر است، چون ما از وقت خود به‌سوی آن، در تقدیر، ارتقاء جسته‌ایم، و قدر امکان آن دو برابر (قدر) امکان دیگری باشد، و چاره نیست از امکان دیگری که آن دو برابر همه باشد.[۱]

۳۹. پس این امکان مقدر به کمیت، که برخی از آنها به‌مقدار معلومی طولانی‌تر از دیگری است، حقیقتی ندارد جز این که زمان باشد، و این کمیت‌های مقدر (سنجیده)، صفت ذات باری نیست که او از تقدیر مبراست، و صفت عدمِ عالَم هم نیست، چه عدم چیزی نیست که به‌مقادیر گوناگون سنجیده شود، و کمیت صفتی است که لازمهٔ آن دو کمیت است، و این جز حرکت نیست، و کمیت جز زمان نیست که مقدار حرکت است، پس بدین صورت به‌نظر شما پیش از عالم چیزی بوده دارای کمیت متفاوت، و آن زمان است، از این روی به‌نظر شما پیش از عالم زمان بوده است.

۴۰. اعتراض ما این است کـه هـمهٔ ایـن (مـطالب) از سـاخته‌های وهـم است، و نزدیک‌ترین راه دفع آن، مقابلهٔ زمان با مکان است. پس گوییم: آیا در قدرت خدا بود که سپهر برین را در سَمَک اکبر یک ذراع از آنچه آفریده بزرگتر خلق کند؟ اگر گویند: نه، این ناتوانی (خدا)ست و اگر بگویند: آری، اگر دو ذراع، و سـه ذراع، و هـمچنین تـا بی‌نهایت هم بزرگتر می‌آفرید، ممکن بود. حال گوییم: در این (بیان)، اثبات بعدی در وراء عالم است، که دارای مقدار و کمیت باشد، چه (سمک) اکبر که دو یـا سـه ذراع بزرگتر باشد مکانی بزرگتر از سمک اکبری که یک ذراع بزرگتر است، اشغال می‌کند، بنابراین حکم، وراء عالم کمیتی هست، و لازمهٔ آنْ دو کمیت است که جسم است یـا خلاء، پس آن سوی جهان یا خلاء است یا ملاء، و جـواب آن چـیست؟ و هـمچنین

۱. یعنی آنچه عالم سیم بدان برعالم اول سبقت گرفته دوبرابر آن چیزی است که بدان عالم ثانی برعالم اول سبقت گرفته است، و ممکن است که عالم چهارمی فرض کرد که سبقت آن برعالم اول دوبرابر سبقتی باشد که عالم سیم برعالم اول دارد [مترجم].

(می‌توان پرسید) که آیا خدا قادر است کرهٔ عالم را یک یا دو ذراع از آنچه خلق کرده کوچکتر بیافریند، و آیا میان این دو تقدیر، یعنی انتفاء خلاء و اشتغال در حیّز تفاوتی هست چه ملاء منتفی از نقصان دو ذراع، از آنچه با نقصان یک ذراع منتفی می‌گردد بیشتر است. بدین ترتیب، خلاء از مقولهٔ مقدار می‌شود، ولی خلاء که چیزی نیست، چگونه مقدار می‌شود؟ و جواب ما در مورد خیال‌پردازی وهم، در سنجش امکانات زمانیهٔ پیش از وجود عالم، مانند جواب شماست در خیال‌پردازی وهم، در سنجش امکانات مکانیه در وراء وجود عالم، و هیچ تفاوتی (بین این دو پاسخ) نیست.

۴۱. و اگر بگویند: ما نمی‌گوییم هرچیزی که ممکن نیست مقدور می‌باشد، و بزرگتر یا کوچکتر شدن عالم از آنچه هست، ممکن نیست پس مقدور هم نمی‌باشد

(گوییم): این عذر از سه جهت باطل است:

نخست این که نوعی مکابره با عقل است، زیرا عقل وقتی عالم را یک ذراع بزرگتر یا کوچکتر از آنچه هست فرض می‌کند، این (تقدیر) ابداً مانند جمع میان سیاهی و سفیدی، هستی و نیستی نیست، و ممتنع عبارت از جمع میان نفی و اثبات است، و همهٔ محالات بدو[1] برمی‌گردد، و این تحکم بی‌مزه و فاسدی است.

دوم این است که چون عالم برآن باشد که هست یعنی ممکن نباشد که بزرگتر یا کوچکتر از آن شود که بوده، پس وجودش بنا برآنچه او در آن است واجب است نه ممکن، و واجب از علت مستغنی است، پس شما نیز آنچه را که دهریان در نفی صانع گویند می‌گویید، و سببی را که مسبب‌الاسباب است نفی می‌کنید، و حال آنکه این مذهب شما نیست.

---

۱. یعنی همهٔ محالات برمی‌گردد به‌اینکه فرض کنیم که فی‌المثل این نکته که «عالم یک ذراع بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از آنچه هست باشد»، با «فرض جمع میان سیاهی و سفیدی و هستی و نیستی» یکی است و حال آنکه چنین نیست، زیرا جمع میان این اخیر یعنی سیاهی و سفیدی و هستی و نیستی ممتنع است چون جمع میان نفی و اثبات است، و حال آنکه مورد نخستین چنین نیست و تقدیر آن مکابره با عقل نمی‌باشد [مترجم].

سوم این است که این (تحکم) فاسد، خصم را از مقابلهٔ با مثل آن، عاجز نمی‌سازد، زیرا گوییم که وجود عالم پیش از وجود یافتن آن ممکن نبوده، بلکه وجود بی‌هیچ زیادت و نقصانی با امکان موافقت کرده است، و اگر گویید قدیم از عجز به‌قدرت انتقال یافته است، گوییم: نه، زیرا که پیش‌تر، وجود عالَم ممکن نبوده تا مقدور هم بوده باشد، و امتناع حصول چیزی که ممکن نیست دلالت برعجز (قدیم) نمی‌کند، و اگر گویید: چگونه ممتنع بود که ممکن گشت، گوییم: چرا محال می‌دانید که در حالی ممتنع باشد و در حال دیگر ممکن؟ چنانکه اگر یک چیز با یکی از دو ضد، در نظر گرفته شود، اتصاف آن، به‌دیگری ممتنع است، و اگر با یکی از دو ضد، لحاظ نگردد، ممکن است، و اگر گویید: احوال متساوی‌اند، ما نیز شما را گوییم که: مقادیر متساوی هستند، پس چگونه مقداری ممکن می‌شود، ولی بزرگتر یا کوچکتر از آن، به‌اندازهٔ یک انگشت، ممتنع می‌گردد؟ و اگر آن محال نیست این هم محال نتواند بود.

و این روش برای مقاومت در برابر خصم است:

۴۲. و اما تحقیق در جواب (مطلب) اینست که آنچه از فرض امکانات یاد کرده‌اند معنی ندارد، و امر مسلم این است که خدایِ تعالی قدیم قادر است، و هر فعلی را اگر اراده کند برای او ممتنع نیست، و براین تقدیر چیزی که موجبِ اثباتِ زمانِ ممتد باشد وجود ندارد، مگر این که وهم با اشتباه خود چیز دیگری برآن بیفزاید.

دلیل سوم آنان برقدم عالم

۴۳. آنان متمسک به‌این (دلیل) شده‌اند که گویند: وجود عالم، پیش از هستی یافتنش ممکن بوده (نه ممتنع)، زیرا محال است که نخست ممتنع بوده و پس از آن ممکن شده باشد و این امکان را آغازی نیست، یعنی پیوسته ثابت است، و به‌بیان دیگر، عالم پیوسته ممکن الوجود است و آن را نمی‌توان به‌حالی از احوال وصف کرد که فی‌المثل عالم در آن حال، ممتنع‌الوجود باشد. بنابراین، چون امکان ازلی است پس

ممکن نیز مطابق امکان ازلی خواهد بود، و گفته‌اند معنی سخن ما که: وجـود (عـالم) ممکن است این است که وجودش محال نیست، و چون وجودش همواره ممکن بوده، وجودش هرگز محال نبوده است، چه اگر وجودش همواره ممکن بوده، وجودش هرگز محال نبوده است چه اگر وجودش ابداً محال می‌بود، علاوه برآنکه قول ما باطل می‌شد، که عالم همواره ممکن‌الوجود است، این قول ما نیز باطل می‌شد، که امکان همواره بوده است. و اگر قول ما که امکان همواره بوده باطل گردد، این قول که امکان آغازی داشته درست در می‌آید، و اگر درست باشد که او را آغازی بوده که قبل از آن، (وجـود) او غیرممکن بوده است، این (قول) به‌اثبات حالی می‌انجامد که عالم ممکن نبوده، و خدا بر(خلق) آن قادر نبوده است.

۴۴. اعتراض (ما) این است که گوییم: عالم همواره ممکن‌الحدوث بوده، پس ناچار هیچ وقتی نیست مگر اینکه احداث او در آن متصور باشد، و هرگاه موجودی فرض شود که هرگز حادث نباشد، وقوع آن مطابق امکان نخواهد بود بلکه برخلاف آن است و این مانند قول آنها در باب امکان است که: فرض عالم بزرگ‌تر از آنچه هست، یـا خـلق جسمی برتر از عالم، ممکن است و نیز خلق جسم دیگری برتر از آن جسم، و همچنین تا بی‌نهایت، پس امکان افزایش را نهایتی نیست، و با این همه وجود ملاء مطلقی که آن را نهایت نباشد، غیرممکن است و همچنین وجودی کـه طـرف آن بـه‌نهایت نـرسد، غیرممکن است بنابراین، همانطور که گفته شد: ممکن جسمی است با سطح متناهی، که مقادیر آن در بزرگی و کوچکی متعین نیست، و ممکن‌الحدوث نیز چنین است، و چون مبادی وجود در تقدم و تأخر متعین نمی‌شوند، و این اصل نیز که (عالم) حادث است بدین معنی است که متعین است، بنابراین (عالم) ممکن است نه چیز دیگر.

دلیل چهارم[1]

۴۵. و آن این است که گفته‌اند: در هرحادثی ماده‌یی که در آن است برآن پیشی گرفته، چه حادث از ماده بی‌نیاز نیست، پس ماده حادث نیست، و تنها صورت‌ها و اعراض و کیفیاتِ طاریِ برآن، حادثند.

۴۶. و بیان آن این است که هرحادثی پیش از حدوث خود یا ممکن‌الوجود است، یا ممتنع‌الوجود، و یا واجب‌الوجود، و محال است که ممتنع باشد، چه ممتنع در ذات خود هرگز ایجاد نمی‌شود، و محال است که در ذاتِ خودْ واجب‌الوجود باشد، چه واجب لذاته هرگز معدوم نمی‌شود، پس مدلّل شد که (حادث) در ذات خود ممکن‌الوجود است، و بنابراین امکان وجود پیش از هستی یافتن برای او حاصل بوده است، و امکان وجود وصفی اضافی یعنی نسبی است و در نفس خود آن را قوامی نیست، پس ناچار باید محلی داشته باشد که بدان اضافه گردد، و محلی جز ماده وجود ندارد، پس براو اضافه می‌شود، چنان که گفته می‌شود: این ماده قابل حرارت و برودت، یا سیاهی و سفیدی یا حرکت و سکون است، یعنی برای او ممکن است که این کیفیات براو حادث و این تغییرات براو طاری گردد. پس امکانْ وصفی برای ماده می‌شود و ماده دیگر خود ماده‌یی ندارد، از این روی، ممکن نیست که حادث باشد، چه اگر حادث باشد البته امکان وجود آن بروجودش سابق می‌شود، و امکان قائم به‌نفس می‌شود و به‌چیزی اضافه نمی‌گردد و حال آنکه، آن خود وصفی اضافی است و معقول نیست که قائم به‌نفس خود باشد، و ممکن نیست بگویند: معنی امکان به‌مقدور بودن برمی‌گردد و نیز به‌قادر بودن قدیم برآن، زیرا مقدور بودن چیزی را جز از راه ممکن بودن آن نمی‌شناسیم و می‌گوییم: آن چیز مقدور است چون که ممکن است، و مقدور نیست زیرا که ممکن نمی‌باشد. پس اگر بگوییم ممکن بودن (یک چیز)، برمی‌گردد به‌اینکه آن چیز

---

۱. دقت بفرمایید که در آغاز مسأله گفت «و برای این فن سه دلیل دارند»، و اینجا دلیل چهارمی نیز می‌افزاید [مترجم].

مقدور است، گویی گفته‌ایم: آن چیز مقدور است زیرا که مقدور است و آن تعریف شیء به‌نفس خود است [و باطل است]؛ پس دلالت می‌کند براینکه ممکن بودن قضیهٔ دیگری است که در عقل ظاهر است که به‌سبب آن قضیهٔ دوم شناخته می‌گردد و آن مقدور بودن است، و محال است که این (شیء) به‌سبب ممکن بودن خود به‌علم قدیم بازگردد، زیرا علم نیازمند معلومی است، پس امکان معلوم، لامحاله غیر از علم است. گذشته از این، وصفِ اضافی است، پس باید ذاتی باشد که این صفت بدو نسبت داده شود، و آن جز ماده چیزی نیست، پس برهرحادثی ماده‌یی سبقت دارد، و مادهٔ نخستین به‌هرحال حادث نیست.

۴۷. اعتراض ما این است که گوییم: امکانی را که شما یاد کردید به‌حکم عقل، برمی‌گردد. پس هرچه را که عقل وجود آن را مقدر کند و تقدیرش براو ممتنع نباشد، آن را ممکن نامیم و اگر امتناع ورزد آن را محال می‌نامیم، و اگر قادر برفرض عدم آن نباشد آن را واجب می‌نامیم. و اینها قضایایی است عقلی و به‌موجودی نیازمند نیست که آن را برای او وصفی قرار دادیم، به‌سه دلیل زیر:

نخستین آنها این است که اگر امکان نیازمند چیز موجودی باشد که براو اضافه شود و گفته آید که: آن (چیز) امکان اوست، امتناع نیز محتاج چیز موجودی خواهد شد که گفته شود امتناع اوست و حال آنکه ممتنع را در ذات خود وجودی نیست، و نه ماده‌یی که محال براو طاری شود تا امتناع را به‌ماده اضافه کنیم

دومین آنها این است که: سیاهی و سفیدی پیش از وجود آن دو حکم می‌کند که آن دو ممکن هستند، پس اگر این امکان به‌جسمی که (سیاهی و سفیدی) برآن طاری می‌گردد اضافه گردد تا گفته شود که: معنای آن این است که ممکن است این جسم سیاه شود و سفید شود، بنابراین سفیدی در نفس خود ممکن نیست و او را نعت امکان نباشد، و همانا ممکن جسم است و امکان منسوب به‌اوست، پس گوییم: حکم نفس سواد در ذات خود چیست: آیا ممکن است، یا واجب، یا ممتنع؟ و لابد خواهند گفت که: آن

ممکن است. پس مدلل شد که عقل در حکم به‌امکان، نیازمند به‌وضع موجودی که امکان را بدان اضافه می‌نماید، نیست

۴۸. و سومین امر این ست که: نفوس آدمیان نزد آنان [یعنی فیلسوفان] جواهری هستند قائم به‌نفس خود نه جسم‌اند و نه ماده، و نه منطبع در ماده، و آنها بنابرآنچه ابن‌سینا و محققان این گروه اختیار کرده‌اند حادث‌اند، و آنها را پیش از حدوث امکان هست، و ذات و ماده نیست، پس امکان آنها وصفی اضافی است، و به‌قدرت قادر و یا به‌فاعل برنمی‌گردد، پس به‌چه برمی‌گردد؟ درواقع این اشکال‌ها به‌خود آنها برمی‌گردد.

و اگر گویند: رد امکان به‌حکم یا قضاء عقل محال است، چه قضاء عقل را معنی دیگری نیست جز علم به‌امکان، و امکانْ معلوم است و آن غیر علم است، بلکه علم بدان احاطه می‌یابد و تابع آن می‌شود و در آن حالی که هست بدان تعلق می‌یابد. و اگر عدم علم را فرض کنیم، معلوم منعدم نمی‌شود، و حال آنکه اگر نفی معلوم فرض شود، علم منتفی می‌گردد، پس علم و معلوم دو چیزند که یکی از آن دو تابع و دیگری متبوع است حتی اگر إعراض عاقلان را از تقدیر امکان و غفلت از آن فرض کنیم، ولیکن ما گوییم: امکان مرتفع نمی‌شود، چه ممکنات در نفس خود ممکنات‌اند، و اگر عقل‌ها و عاقلان از میان بروند، امکان لامحاله باقی می‌ماند.

۴۹. و اما دلایلِ سه‌گانه‌یی (که یاد کردید) در آنها حجتی نیست، زیرا امتناع نیز وصفی اضافی است و نیازمند موجودی است که بدو اضافه گردد، و معنی ممتنع جمع میان دو ضد است، یعنی هرگاه محل سفید باشد، با وجود سفیدی براو ممتنع است که سیاه گردد پس ناچار از موضوعی است که بدان اشاره گردد، و به‌صفتی موصوف گردد، که در آن زمان بتوان گفت: ضد آن او را ممتنع است، پس امتناع وصفی است اضافی که قائم به‌موضوعی است که بدان اضافه شده است و اما وجوب، پوشیده نیست که برموجود واجب اضافه شده است

و اما دلیل دوم، یعنی اینکه سیاه بودن در نفس خود ممکن باشد غلط است زیرا اگر

آن را مجرد یعنی بدون محل (در نظر) بگیریم، ممتنع باشد نه ممکن و وقـتی مـمکن می‌شود که جسم در وی به‌عنوان هیأتی فرض و تقدیر گردد. و جسم مهیاست بـرای تبدل هیات، و تبدل برجسم ممکن است، وگرنه سیاهی را وجود جداگانه‌یی نیست تا به‌امکان توصیف گردد.

و اما دلیلِ سوم، و آن نفس است که نزد گروهی قدیم است، ولی او را ممکن است که به‌ابدان بپیوندد، ولی آنچه شما گفتید بنابراین اصل لازم نمی‌آید، از کسانی که حدوث آن را مسلم داشتند، گروهی اعتقاد دارند که (نفس) در ماده منطبع است و تابع مـزاج است بنابرآنچه کلام جالینوس در برخی مواضع دال برآن است. پس در مادهٔ (موجود) می‌شود و امکانش مضاف برمادهٔ آن است، و بنابرمذهب کسی که نفس حادث است ولی (در ماده) منطبع نیست، معنی آن این است که ماده را ممکن است که نفس ناطقه آن را تدبیر کند، و امکان سابق برحدوث به‌ماده اضافه گردد، زیرا اگر هم که (نفس) در ماده منطبع نیست، آن را با او علاقه‌یی هست، چه اوست که ماده را تدبیر و استعمال می‌کند، بنابراین از همین طریق امکان به‌مادّه برمی گردد.

۵۰. جواب این است که برگردانیدن امکان و وجوب و امتناع، بـه‌قضایای عـقلی صحیح است، و آنچه گفته‌اند که معنی قضاء عقل، علم آن است و علم نیازمند معلومی است، در جواب آن گوییم: این معلوم است، چنان‌که رنگ بودن (لونیت) و جانور بودن (حیوانیت) و سایر قضایای کلی به‌نظر ایشان در عقل ثابت است، و آنها علومی هستند که نمی‌گویند معلومی ندارند ولیکن معلومات آنها را در اعیان وجودی نیست، به‌حدی که فیلسوفان تصریح کرده‌اند که، کلیات در اذهان موجودند نه در اعیان، و آنـچه در اعیان موجودند، جزئیات شخصیه‌اند و محسوس‌اند نه معقول، ولیکن وسیله‌یی هستند تا عقل از آنها قضیه‌یی عقلی مجرد از ماده انتزاع نماید، پس بنابراین لونیت در عـقل یک قضیهٔ مفردی است غیر از سیاهی و سفیدی، و در عالم وجود نمی‌توان رنگی تصور نمود، که نه سیاه باشد نه سفید و نه یکی از رنگ‌های دیگر. و صورت لونیت بدون هیچ

تفصیلی در عقل ثابت می‌شود، و گفته می‌شود که صورتی است که وجود آن در اذهان است نه در اعیان، پس اگر این ممتنع نباشد آنچه را هم که ما یاد کردیم ممتنع نیست.

۵۱. و اما قول آنان که: اگر نابودی عاقلان یا غفلت ایشان را فرض کنیم امکان منعدم نمی‌شود،[1] گوییم: اگر عدم آنها فرض شود، آیا قضایای کلی ـ که اجناس و انواع هستند ـ نیز منعدم می‌شود یا نه؟ اگر بگویند: آری، زیرا (کلیات) را معنیی نیست مگر به‌عنوان قضایایی در عقل، قول ما نیز در مورد امکان درست همین طور است و دربارهٔ دو باب فرقی نیست، و اگر گمان کنند که آنها در علم خدای سبحانه باقی است، قول دربارهٔ امکان نیز همین طور است و به‌هرجهت الزام (برآنها) واقع است، و مقصود اظهار تناقض کلام آنهاست.

۵۲. و اما عذر (ایشان) از اینکه او را به «امتناع» وصف کنند (به‌دلیل اینکه امتناع) منسوب به‌ماده است که شیء نامیده می‌شود، در حالی که (وجودِ) ضد پراو ممتنع است، (باید بگوییم) که هرمحالی چنین نیست، زیرا وجودِ شریکی برای خدا محال است، و حال آنکه در آنجا ماده‌یی نیست که امتناع برآن اضافه گردد.

و اگر گمان کنند که معنیِ محالْ بودنِ شریک این است که انفراد خدا به‌ذات و وجود خویش واجب و انفراد بدون اضافه شده است، گوییم: این مطلب بنابراصل خود آنها واجب نیست، زیرا عالم با او موجود است و منفرد نیست، و اگر گمان کنند که انفرادِ او از نظیرْ واجب، ولی انفرادش از مخلوقاتْ غیرلازم است، ما بدین جمله صفتِ امکان را به‌جای آن قرار می‌دهیم، چنان که آنها همین کار را در ردِّ «امتناع» به‌ذاتِ او با قلبِ عبارتِ امتناع به‌وجوب انجام دادند و نسبتِ انفراد را در حق او به‌صفتِ وجوب

---

۱. می‌گوید: اگر فرض کنیم که همهٔ موجودات عاقل یعنی آدمیان منعدم گردند، و یا از فهم و استنباط معانی کلیه و مفاهیم ذهنی مانند مفهوم واجب، ممکن و ممتنع غافل شوند، بر هم این مفاهیم و از جملهٔ آنها مفهوم امکان از میان نمی‌رود. و عبارات بعدی این نکته را روشن می‌سازد، چه از قول حکیمان نقل می‌کند که اگر آدمیان هم نباشند، این مفاهیم یا قضایا در علم خدای سبحانه باقی خواهند بود [مترجم].

برگردانیدند.

۵۳. و اما عذر از سیاهی و سفیدی به‌اینکه نه نفس و نه ذات جداگانه‌یی دارند، اگر مقصود به‌آنْ وجودِ در اعیان باشد درست است، و اگر مراد به‌آن (وجودِ) در عقل باشد چنین نیست، زیرا عقلْ سوادِ کلی را تعقل می‌کند، و در ذاتِ او به‌امکان حکم می‌کند.

۵۴. همین طور، عذر در باب نفوس حادثه باطل است، زیرا آنها ذَوَاتِ مفرده[1] (وجودهای جداگانه) دارند و امکانشان سابق برحدوث است، و جز این چیزی نیست که به‌آنها نسبت داده شود، و اینکه می‌گویند: ممکن است که نفوس ماده را تدبیر کنند، اینها اضافاتِ بعیده هستند، و اگر به‌این (دلیل) اکتفا کنید دور نیست که گفته شود: معنی امکانِ حادث این است که خدا توانایی احداث آن را دارد، و اضافه برفاعل می‌گردد بی‌اینکه در آن منطبع باشد، هماطور که بریدنِ منفعل اضافه می‌گردد بی‌آنکه در آن منطبع شود. و میان نسبت به‌فاعل و نسبت به‌منفعل از این نظر، فرقی نیست، مشروط برآنکه انطباع در دو موضع نباشد.

۵۵. و اگر گویند: در همهٔ اعتراضات برمقابلهٔ اشکالات به‌اشکالات اعتماد کردید، و برای اشکالاتی که آنها ایراد کرده‌اند راه حلی نشان ندادید.

گوییم. معارضه، لامحاله فسادِ کلام را آشکار می‌سازد، و وجهِ اشکال در تقدیرِ معارضه و مطالبه حل می‌شود. و ما در این کتاب جز نمایاندن تیرگی مذهب آنها و خاک افشاندن در وجوه دلایل آنها به‌اموری که تهافُتِ گفتارشان را آشکار سازد، چیزی را ملتزم نشده‌ایم، و به‌دفاع از مذهبِ معیَّنی نپرداخته‌ایم و از این جهت، از مقصودِ کتاب خارج نمی‌شویم، و سخن را در استقصاء اَدِلّهٔ دال برحدوث، به‌درازا نمی‌کشیم، چه

---

۱. مقصود از ذوات مفرده چیزهایی هستند که بالاستقلال و ذاتاً وجود دارند نه بالعَرَض و بالتَّبَع، مثلاً وجود میز بالاستقلال است ولی وجود رنگ برروی آن عارضی است، وجود نفس یا روح ذاتی و بالاستقلال است اما وجودِ علمِ عارضِ برآن، عَرَضی و تَبَعی [مترجم].

غرضِ ما باطل کردنِ دعوی آنان در معرفت قِدَم است، و اما در اثباتِ مذهبِ حق، پس از فراغتِ از این کتاب، اگر ان شاءالله توفیق رفیق شود، کتابی خواهیم پرداخت و آن را قواعدالعقاید[1] خواهیم نامید و در آنجا به‌اثبات خواهیم کوشید همچنان که در این کتاب به‌هدم پرداخته‌ایم.

۱. غزالی به‌آنچه وعده کرده بود وفا کرده است، چه کتاب قواعدالعقاید را تألیف کرده و آن را فصلی از کتاب احیاء علوم‌الدین قرار داده است (۱/۱۲۴-۸۹، چاپ مصر، ۱۹۵۷ بدوی طبانه). بساطتِ معلوماتی که در آنجا وارد کرده با ملاحظهٔ اینکه غزالی آن را قِسْمی برای کتاب تهافت قرار داده بوده، کمک می‌کند که به‌ارزش علمی کتاب تهافت از نظر غزالی واقف شویم. و بر پایهٔ سند کسانی را که این کتاب به‌خاطر آن تألیف شده بشناسیم. پیوند پابرجای این دو کتاب، نظریه غزالی را برای ما تفسیر می‌کند آنجا که در قواعد گوید «و از همین جنس [یعنی در علم کلام] است، مطالبی که در تهافت‌الفلاسفه آورده‌ایم» [مترجم].

مسألهٔ [دوم]

در ابطال قول آنان در ابدیت عالم، و زمان و حرکت

۵۶. باید دانست که این مسأله فرعی از مسألهٔ اول است، زیرا عالم در نظر آنا همان طور که ازلی است و آغازی ندارد، همانطور هم ابدی است و فرجامی ندارد و فساد و فنای آن به گمان نمی‌آید. و دلایل چهارگانهٔ آنان که در ازلیت عالم ذکر کردیم در ابدیت آن نیز جاری است و اعتراض‌های ما نیز به‌مانند آن است که در ازلیت عالم یاد کردیم چه آنها می‌گویند: که عالم معلول است و علت آن ازلی و ابدی می‌باشد و معلول همیشه با علت همراه است. و می‌گویند زمانی که علتْ تغییر نپذیرد معلول نیز دیگرگون نمی‌شود، و منعِ حدوث را بران دلیل بنا کرده‌اند، همچنان که منعِ انقطاع آن را. و این مسلکِ اولِ آنان است.

۵۷. مسلکِ دومِ آنان این است که اگر عالم عدم شود پس عدمش بعد از وجودش می‌باشد، و از این جهت، برای آن «بَعد»ی متصور می‌گردد که از آن نیز اثبات زمان برمی‌آید.

۵۸. مسلکِ سومِ آنان این است که امکان هستی بلاانقطاع و پیوسته است، پس

همچنان وجودِ ممکن نیز جایز است که بروِفْقِ امکان باشد، نهایت آنکه این دلیل قوی نیست، چه ما محال می‌دانیم که عالم ازلی باشد ولی غیرممکن نمی‌دانیم که اگر خدا خواست ابدی باشد. چه از ضرورتِ حادث این نیست که پایانی برآن باشد و از ضرورتِ فعل هم نیست که حتماً حادث باشد و آغازی برآن باشد. و کسی واجب ندانسته است که ضرورةً برای عالم آخری باشد مگر ابوالهُذَیْلِ عَلّاف* چه او می‌گوید:

همانطور که محال است در گذشته دوره‌های بی‌نهایتی باشد، در آینده نیز محال است، و این عقیده فاسد است، چه تمام آینده به‌وجود نیامده نه به‌صورت پیوسته و نه پی در پی؛ ولی همهٔ گذشته حادث گشته و به‌صورتِ پیوسته در وجود داخل گشته، اگرچه اجزای آن با هم نبوده است. و چون آشکار شد که ما بقای ابدی عالم را از لحاظِ عقلی محال نمی‌دانیم و بلکه هستی و نابودی آن را جایز می‌شماریم؛ بنابراین، حقیقتِ ممکن از این دو قسم در شریعتْ شناخته می‌شود و در آن با نظر عقل نمی‌نگرند.

۵۹. و اما مسلکِ چهارمِ آنان نیز مُحال است، چه می‌گویند: زمانی که عالم عدم بود امکانِ وجودش باقی بود زیرا که ممکن به‌محال منقلب نمی‌گردد و آن وصفی اضافی است و هرحادثی به گُمانِ آنها نیازمند به‌ماده‌یی پیشین است و هرنیست شونده‌یی محتاج به‌ماده‌یی است که آن صورت از آن منعدم می‌گردد و مواد و اصول منعدم نمی‌شود و فقط صورت‌ها و اَعراضِ حالّ در آنها از میان می‌رود.

۶۰. جواب ما به‌آنها همان چیزی است که در سابق گذشت.

و این مسأله را جدا آوردیم برای اینکه آنان را دو دلیل دیگر نیز هست:

---

* ابوالهذیل العلاف (۱۳۵-۲۲۶/۷۵۲-۸۴۰) از بزرگ‌ترین و مُناظرترین متکلمانِ معتزلی و شیخ معتزلهٔ بصره بود. اعتزال را از عثمان‌الطویل از یاران واصل بن عطاءالغزال (۸۰-۱۳۱/۶۹۹-۷۴۸) فراگرفت. ابوالهذیل به‌فلسفهٔ یونانی اطلاع کامل یافت، و از این روی مباحثِ جدیدی چون اَعراض، اثبات جزء لایتجزا، حرکت و سکون، حقیقت جسمانی انسان، تناهی معلوماتِ خدا و مقدوراتِ او و جز اینها را در کلام اسلامی وارد ساخت (← ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ۶۸۴/۱؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۶۷/۳؛ اشعری، مقالات‌الاسلامیین، ۲/۷۴-۳۶۱) [مترجم].

دلیل نخست آن است که جالینوس به‌آن متمسک شده آنجا که گفته است:

اگر مثلاً خورشید قبول انعدام می‌کرد البته در این مدت دراز نقصانی در آن ظاهر می‌شد در حالی که رصدهای انجام شده کمبود مقدار آن را از هزاران سال پیش، نشان نمی‌دهد. پس وقتی که در این روزگاران دراز دستخوش نقصان نشده، دلیل است براینکه خورشید فانی نمی‌شود

۶۱. اعتراضِ به‌او از چند نظر وارد است:

نخست: شکل این دلیل است که گفته شود: «اگر خورشید فاسد می‌شود پس چاره نیست از اینکه نقصان نیز برآن وارد شود، لیکن تالی قضیه باطل است پس مقدم باطل است»، و این قیاسی است که در نزد آنان «شرطی متصل» نامیده می‌شود و این نتیجه غیرلازم است. زیراکه مقدم صحیح نیست مگر اینکه شرطیِ دیگر برآن اضافه کنند و آن این است که بگویند: اگر خورشید فاسد می‌شود پس چاره نیست از اینکه نقصان یابد ولی این تالی لازمهٔ این مقدم نیست مگر با زیادتِ شرطی و آن این است که بگویند: اگر خورشید فاسد می‌گردد به‌فساد و ذُبول، چاره نیست مگر آنکه در طول مدت پیوسته نقصان یابد، یا اینکه بگویند هیچ فسادی طاری نمی‌گردد مگر از طریق نقصان تا بتوان تالی را برمقدم بار کرد، اما در جواب گوییم ما نمی‌پذیریم که چیزی به‌جز از طریق نقصان فاسد شود بلکه نقصان یکی از وجوهِ فساد است، و بعید نیست که چیزی ناگهان فاسد شود در حالی که آن چیز در حالِ کمالِ خود بوده باشد.

۶۲. دوم: به‌فرض اینکه او این نکته را مسلم ساخت و بیان کرد که فساد ممکن نیست مگر به‌نقصان، از کجا می‌داند که برآن نیز نقصان راه نمی‌یابد؟ چه استناد به‌رصدها بی‌فایده است، زیرا مقادیر آن جز به‌تقریب شناخته نمی‌شود و خورشیدی که گفته می‌شود ۱۷۰ برابر زمین است یا چیزی نزدیک به‌آن[1] فرضاً اگر به‌مقدار یک رشته کوه

---

۱. این نظر درگذشته بوده، امروزه علم ثابت کرده که خورشید از این مقدار بسیار بسیار بزرگ‌تر است. یعنی خورشید (۳۳۱،۵۹۰) برابرِ جِرمِ زمین است (دائرة‌المعارف فارسی، ۹۲۳/۱۰) [مترجم].

از آن کاسته شود البته به‌حس معلوم نخواهد شد و باشد که در حال نقصان است و اکنون به‌اندازهٔ کوه‌ها از آن کم شده است، ولی حس به‌ادراک آن قادر نیست، زیرا که تقدیرِ اندازه، در علم «مناظر» جز به تقریب معلوم نمی‌شود.

۶۳. و این به‌مانند آن است که یاقوت و زر نزد آنان از عناصری ترکیب یافته که قابل فساد هستند، حالا اگر یاقوت صد سال بماند نقصان آن محسوس نمی‌شود، پس شاید نسبت آنچه از خورشید در مدت تاریخ اَرصاد کم می‌شود مانند نسبت چیزی است که از یاقوت در صد سال کم می‌شود و آن به‌حس ظاهر نمی‌شود، و این نشان می‌دهد که دلیل او در غایت سستی است.

و ما از ایرادِ بسیاری دلایلِ نظیر این تن زده‌ایم که عاقلان نیز ترک کرده‌اند و اینجا همین یکی را ایراد کردیم تا مثالی و عبرتی باشد از آنچه ترک کردیم، و اقتصار ورزیدیم به‌چهار دلیلی که در حلِ شُبَهات آنها به‌تکلف نیاز است، به‌طوری که گذشت.



۶۴. دلیل دوم آنان در محال بودن عدم عالم این است که می‌گویند: همانا جواهر عالم نابود نمی‌شود چه سبب نابودکننده برای آن‌ها به‌نظر نمی‌آید و هرچیز که منعدم نبوده و سپس منعدم شود، ممکن نیست مگر به‌سببی، و آن سبب یا به‌ارادهٔ قدیمْ سبحانه و تعالی است و آن محال است زیرا اگر زمانی به‌عدم عالم اراده نکرده و بعداً مرید شده است؛ البته تغیر در او راه یافته؛ و یا می‌انجامد به‌اینکه (ذاتِ) قدیم و ارادهٔ او در جمیع احوال یک چیز است، و مراد[۱] از عدم به‌وجود و سپس از وجود به‌عدم متغیر می‌گردد و آنچه را که در محال بودن وجود حادث به‌ارادهٔ قدیم ذکر کردیم برمحال بودن عدم نیز دلالت می‌کند.

در اینجا اشکال دیگری افزوده می‌شود که از اولی قوی‌تر است و آن این که: مرادْ

---

۱. مراد در اینجا در برابر مرید است، و هرمخلوق و ممکن بوجودی را شامل می‌شود (مترجم).

لامحاله فعلِ مرید است و هرکه در آغاز فاعل نبود و سپس فاعل شد، اگـر خـود او فی‌نفسه، تغییر نکرد چاره نیست از اینکه فعل او موجود گردد بعد از آنکه موجود نبوده است، و اگر همچنان که بود باقی بماند در این صورت برای او یعنی مرید فعلی متصور نبوده و اکنون نیز فعلی به‌او اسناد نمی‌توان کرد، لذا کاری انجام نداده، و عَدَمْ چـیزی نیست، پس چگونه «فعل» می‌شود؟ و اگر عالم را نابود ساخت و آنگاه برای او فعلی که نبوده حادث شد، آن فعل کدام است؟ آیا آن فعل وجود عالم است؟ اینکه محال است چه وجود ـ بنابراصول سابق ـ منقطع گشته است، یا اینکه فعل او عدم عالم است؟ و عدم عالم نیز چیزی نیست تا «فعلی» باشد چه اَقلِّ دَرَجاتِ فعل این است که موجود باشد در صورتی که عدمِ عالم چیز موجودی نیست، که گفته شود: آن را فاعلْ انجام داد، و یا مُوجِدْ آن را ایجاد کرد و برایِ خاطرِ این اشکال، فلاسفه گمان کرده‌اند که متکلمان جهت رهایی از آن به‌چهار فرقه منقسم شده‌اند و هرفرقه نیز به‌محالی گرفتار شده‌اند.

۶۵. و اما معتزله، می‌گویند: فعلِ صادر از خدا موجود است و آن موجود، «فنا» است که آن را در «محلی» نیافریده، چه در آن صورت گیتی ناگهان یک باره منعدم می‌شود و آن فناء مخلوق نیز به‌خودی خود فانی می‌شود تا به‌فناء دیگر نیازی پیدا نشود و آن الی غیرالنهایه به‌تسلسل انجامد، ولی این عقیده از چند روی فاسد است:

یکی اینکه فناء، موجودِ معقولی نیست تا آفریدن آن امکان داشته باشد، وآنگهی اگر فناءْ موجود باشد به‌چه علت بدونِ معنی منعدم می‌شود؟

از طرفی: به‌چه علت عالم معدوم می‌شود؟ چه اگر بگوییم که فـناء در ذات عـالم آفریده شده است و در آن حلول کرده، محال است زیرا حال آنچه را که در آن حلول می‌کند ملاقات خواهد نمود و آن دو جمع خواهند شد ولو برای یک «لحظه» باشد، پس اگر اجتماع آن دو جایز است ضد یکدیگر نباشند. و چرا فانی شوند؟ و اگر آن را نه در عالم خلق کرده است و نه در هیچ محلی، چگونه وجود او مخالف و ضدِ وجود عالم می‌تواند باشد؟

۶۶. از طرفی در این مذاهبْ شَناعتِ دیگری نیز هست و آن این است که خـدایْ تعالی برنابود کردن بعضی جواهر قادر نیست بلکه قادر نیست مگر براحداث «فـنـاء» یعنی تمام جواهرِ عالم را معدوم می‌سازد زیرا اگر فنا در محلی نباشد نسبت آن به کلِّ (جوهرها) بریک متوال است

فرقهٔ دوم یعنی: کرّامیه می‌گویند: همانا فعل او اعدام و نابود کـردن است و اعـدام عبارت از موجودی است که ـ به‌قول ایشان ـ خدا آن را در ذات خود احداث می‌نماید ـ که خدا برتر است از سخن آنها ـ پس عالم بدین وسیله معدوم می‌گردد، وجود نیز نزد آنان به‌ایجادی است که خدا در وجود خود آن را احداث می‌کند و موجود به‌سبب آن موجود می‌گردد و هستی می‌یابد و این نیز فاسد است، زیرا لازم می‌آید قـدیم مـحل حوادث باشد.

۶۷. همین طور در این عقیده خروج از معقول به‌چشم می‌خورد زیرا وقتی ایجاد را تعقل می‌کنیم، وجودی را که منسوب به‌اراده و قدرت باشد در نظر می‌آوریم، پس اثبات چیزی دیگر غیر از اراده و قدرت و وجودِ مقدور که عالَم باشد، به‌اندیشه نمی‌رسد، و همچنین است تصورِ نابودی عالم.

فرقهٔ سوم اشعریه‌اند که می‌گویند: اَعراض به‌خودیِ خود فانی می‌شوند و بقاء آنها متصور نیست چه اگر بقاء آنها متصور باشد، بدین معنی، فناء آنها نیز به‌تصور نمی‌آید،[۱] اما جواهر به‌خودی خود باقی نیستند بلکه به‌بقاء زائدِ بروجود خودشان باقی‌اند، و چون خداوندْ ـ سبحانه و تعالی ـ بقاء را نمی‌آفرید برایِ خاطر نبودن بقاء منعدم می‌شد، ولی این عقیده نیز به‌علت آنچه از انکارِ محسوس در آن است فاسد است بدین گونه کـه سفیدی و سیاهی پایدار نمی‌ماند و آن دو متجددالوجود است و عقل آگاهی می‌دهد از این آن طور که آگاه می‌کند از سخن آنکه می‌گوید که: جسم در هرحالت متجددالوجود

---

۱. اشاره است به‌قاعدهٔ معروف که متکلمان اشعری گویند: «العَرَضُ لایَبْقیٰ زَمانَیْنِ ...» یعنی عرض دو زمان در یک محل نمی‌ماند [مترجم].

است و عقل حکم می‌کند به‌اینکه مویی که امروز بر سر انسان است فردا نیز همان است نه مثل آن، و همچنین حکم می‌کند به‌سیاهیِ مو.

۶۸. همچنین در این بیان اشکال دیگری است و آن این است که اگر چیز پایدار به«بقا» باقی بماند پس لازم می‌آید که صفات خدا نیز به«بقاء» باقی بماند و آن بقا نیز باقی بماند به‌بقاء، و نیازمندِ به‌بقای دیگر شود و الی غیرالنهایه تسلسل بیابد.

فرقهٔ چهارم جماعتی دیگر از اشاعره‌اند که می‌گویند: اعراض به‌خودی خود فانی می‌گردند و اما جواهر آنگاه فانی می‌شوند که خدایْ تعالی در آن‌ها حرکت و سکون و اجتماع و افتراق نیافریند. و چون محال است که جسمی نه ساکن و نه متحرک باشد و باقی بماند، پس منعدم می‌شود. و به‌نظر می‌رسد که دو فرقهٔ اشعریه تمایل دارند بگویند: اِعدام، فعل نیست بلکه دست باز داشتن از فعل است، به‌سبب آنکه وجود عدم را فعل نمی‌دانند.

۶۹. اکنون فلاسفه می‌گویند: چون این طُرُق همه باطل شد، از این روی، اعتقاد به‌جواز نابودساختنِ عالم را سببی نمی‌ماند.

این امر (یعنی حکم به‌عدم فناء عالم نزد فلاسفه ثابت است) حتی اگر بگویند که عالم حادث است، زیرا آنها با اینکه به‌حدوث نفس انسانی تسلیم هستند، محال بودن انعدام آن را به‌طریقی نزدیک بدانچه ما بیان کرده‌ایم ادعا می‌کنند.

و بالجمله: نزد آنان هرچیز قائم به‌نفسی که در محل نباشد، بعد از وجود یافتن، انعدام آن متصور نیست، خواه قدیم و خواه حادث باشد. و چون بدانها گفته شود: هر وقت آتش در زیر آب روشن شود آب منعدم می‌گردد، می‌گویند منعدم نمی‌شود بلکه مبدل به‌بخار، و سپس بدل به‌آب می‌گردد، چه ماده که عبارت از هیولی باشد، در هوا باقی است و آن ماده‌یی است که جهت صورت آب، «محل» است، و هیولی از صورت آبی در می‌آید و صورت هوایی به‌خود می‌گیرد و زمانی که هوا سرد می‌شود متکاثف شده مبدل به‌آب می‌گردد، نه اینکه ماده متجدد بشود، بلکه ماده بین عناصِر مشترک است و فقط

صور آنها متبدل می‌گردد.

۷۰ جواب (ما این است که) آنچه را که از این اقسام مختلف ذکر کردید اگرچه ممکن بود ما بر هریک از آنها رد بنویسیم و بیان کنیم که ابطال آنها بنابراصل شما درست در نمی‌آید به‌جهت اشتمال اصول شما به‌چیزهایی که از جنس آنها هستند (یعنی از جنس سخنان متکلمان)، لیکن سخن را به‌درازا نمی‌کشیم و برنکتهٔ واحدی اکتفا کرده می‌گوییم: چرا انکار می‌آورید برآنکه می‌گوید که:

ایجاد و اعدام به‌اراده و خواستِ خداوندِ قادر است، و آنگاه که خدای، سبحانه و تعالی، خواست ایجاد می‌کند و آنگاه که خواست معدوم می‌سازد و این است معنی قادرِ مطلق بودن او، و خود او در تمام این موارد، دگرگون نمی‌شود و متغیر نمی‌گردد و فقط فعلِ تغییر می‌یابد. اما اینکه شما می‌گویید واجب است که از فاعل فعلی صادر شود، پس فعل صادر از او چیست؟ می‌گوییم صادر از او چیزی است که تجدد می‌یابد و آن عدم است، چه وقتیْ عدم نبوده است و سپس به‌عدم متبدل گردید، و همینْ فعلِ صادر از اوست. و اگر بگویید که این کار چیزی نبود، پس چگونه از او صادر شد؟ می‌گوییم: که عالم نیز چیزی نبود، ولی چگونه وقوع یافت؟

۷۱. و معنای صدور آن از او چیزی نیست مگر آنچه وقوع یافته به‌نسبت با قدرت او، پس وقتی وقوع آن معقول باشد به‌چه علت نسبت دادن آن به‌قدرت او معقول نیست؟ و چه فرق است میان شما و آنکه اصلاً طریان عدم را به‌اعراض و صور انکار می‌کند؟ و می‌گوید: عدم چیزی نیست پس چگونه طریان می‌یابد و چگونه به‌تجدد و طریان موصوف می‌گردد، و تردید نداریم در اینکه عدم در اعراض و صور جریان دارد و وقوع هرامر موصوف به‌طریان معقول است، خواه به‌چیزی نامیده شود یا نشود، پس نسبت دادن آن واقع معقول به‌قدرت خدای قادر نیز معقول است.

۷۲. و اگر گفته شود که این مطلب بنا برمذهب کسی لازم آید که عدم شیء را بعد از

وجودش جائز بداند، و بنابراین او را گوییم که چه چیز طَرَیان یافت؟ اما نزد ما شیء موجود منعدم نمی‌گردد و همانا معنی انعدامِ اَعراض، طریان اضداد آنهاست که عبارت از موجودات باشند، نه طَرَیانِ عدمِ مجرد که چیزی نباشد، چه آنچه چیزی نیست چگونه به‌صفت طریان توصیف می‌گردد؟ و وقتی که موی سر سفید گشت البته طاری فقط سفیدی است و آن موجود می‌باشد، و ما نمی‌گوییم طاری عدم سیاهی است.

۷۳. و این عقیده نیز از دو روی فاسد است:

یکی اینکه آیا طریانِ بیاض متضمن عدمِ سواد هست یا نه؟ اگر گویند: نه، با عقولْ مکابره کرده‌اند و اگر بگویند: آری، پس آیا متضمَّن، غیراز متضمِّن است یا عینِ آن؟ اگر بگویند یکی عین دیگری است متناقض می‌باشد چه شیء متضمن نفس خود نمی‌شود و اگر بگویند غیر آن است، آیا آن غیرمعقول است یا نیست؟ اگر بگویند نه، می‌گوییم به‌چه چیز شناختید که آن متضمن است؟ و حکم براینکه متضمن است اعتراف براین است که آن چیز معقول می‌باشد و اگر بگویند: آری و آن متضمن معقول است و آن عدم سیاهی می‌باشد، آیا آن قدیم است یا حادث؟ اگر بگویند قدیم است، که محال است، و اگر بگویند که حادث است پس موصوف به‌حدوث چگونه معقول نمی‌باشد؟[1] و اگر بگویند که نه قدیم و نه حادث است آن نیز محال است، چه اگر بگویند قبل از طریان سفیدی، سیاهی معدوم بود دروغ است و بعد از آن اگر بگویند که آن سفیدی معدوم گشت صحیح می‌باشد پس لامحاله طاری است و این طاری معقول است و جائز است که آن را به‌قدرت قادر منسوب بداریم.

۷۴. وجه دوم اینکه: برخی از اعراض به‌نظر آنان به‌ضد خودش منعدم نمی‌شود، چه مثلاً حرکت ضدی ندارد و همانا تقابل بین آن و بین سکون در نظر آنان تقابل ملکه و

---

۱. اینجا عبارت غزالی هم مشوش است و هم مکرر، و به‌سیاق عبارت، اولی آن بود که به‌مطلب خود بچسبد و بگوید «آنچه موصوف به‌حدوث است به‌چه دلیلی نمی‌تواند اثری از حدای قدر باشد؟» [مترجم].

عدم[1] است یعنی تقابل وجود و عدم. و معنی سکون عدم حرکت است و هرگاه حرکت معدوم شد سکون که ضد آن است طریان نمی‌یابد، بلکه آن عدم محض است و همچنان است صفاتی که از قبیل استکمال باشد، مانند انعکاس صور و اشباح محسوسات در رطوبت جلیدیهٔ چشم، و انطباع صور معقولات در نفس، زیرا به‌آغاز شدنِ وجودی برمی‌گردد بی‌آنکه ضدش زوال یابد، و زمانی که معدوم شود معنی آن زوال وجود است بدون از پی درآمدن ضدش، و زوال آن عبارت است از عدم محضی که طاری گشته است، و معقول به‌نظر می‌آید وقوع عدم طاری و وقوع آن به‌خودی خود، اگرچه چیزی نباشد معقول نیست بلکه معقول آن است که به‌قدرت قادری منتسب شود.

پس بدینگونه آشکار شد که هرگاه تصور وقوع حادثی به‌ارادهٔ قدیم به‌نظر آمد دیگر فرق نمی‌کند که واقعْ عدم باشد یا وجود. و خدا داناتر است.

۱ ار اقسام تقابل در منطق، یکی تقابل ملکه و عدم است، و معنی آن این است که هرگاه دو امر که یکی امر وجودی باشد و دیگری عدم آن امر در چیزی که شایستگی و قابلیت تصاف به‌آن را داشته باشد می‌گویند تقابل ملکه و عدم دارند. مانند تقابل میان بینا و نابینا. گاه میان ملکه و حال فرق نگذارند ولی درست این است که «حال آن هیأتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد و چون راسخ گردد ملکه باشد» (خواجهٔ طوسی، اساس‌الاقتباس، ۴۴، چاپ دانشگاه ۱۳۲۴هـ.ش. مدرس رضوی) [مترجم].

مسألهٔ [سوم]

در بیان تلبیس ایشان که گویند: خدا فاعل عالم و صانع آن است و عالم فعل و صنع اوست، و بیان اینکه آن سخن در نظر آنان مجاز است و حقیقتی ندارد.

۷۵. به‌جز دهریه، فلاسفه همگی برآنند که برای عالم صانعی ست و خدای تعالی صانع و فاعل آن است و عالم صنع و فعل اوست و این سخن بنابراصل و عقیدهٔ آنان، تلبیس است بلکه بنابراصل و روش آنان این مطلب که عالم صنع خداوند باشد، متصور نیست، از سه روی:

۷۶. یکی در مورد فاعل، دو دیگر در مورد فعل و سه دیگر نسبت مشترک میان فعل و فاعل. اما آنچه در مورد فاعل است این است که او ناچار است از اینکه مختار و مرید باشد به‌آنچه که اراده می‌کند، تا اینکه به‌آنچه که اراده کرده فاعل شناخته شود، در حالی که خدایْ تعالی نزد آنان مرید نیست بلکه اصلاً او را صفتی نیست و آنچه از او صادر می‌شود به‌لزوم و ضرورت صادر می‌شود.

دوم اینکه عالم قدیم است و فعل حادث است.

سوم اینکه خدای تعالی در نظر آنان از هرحیث واحد و یگانه است، و از واحد به‌نظر ایشان جز واحد صادر نمی‌شود در صورتی که عالم مرکب از امور مختلف و گوناگون است پس چگونه از او صادر می‌گردد!

و باید هریک از این سه وجه را، با وجود رنجی که در دفاع از آن بکار برده‌اند، تحقیق کنیم.

اما در مورد وجه اول:

۷۷ گوییم که فاعل عبارت از کسی است که فعل از او بااراده و برسبیل اختیار و با علم به‌مراد صادر می‌گردد و نزد شما (که صدور) عالم از خدا به‌منزلهٔ (صدور) معلول از علت است و ضرورةً لازم است، دفع آن از خدای تعالی مانند همراهی و ملازمهٔ سایه با شخص و نور با خورشید، به‌تصور نمی‌آید و این امور هیچیک به‌معنی فعل نیست، بلکه آن کس که می‌گوید. چراغ نور درست می‌کند و شخص سایه می‌سازد مجازاً سخن گفته، و در مجازگویی خود از اندازه بیرون رفته است، و در استعارهٔ لفظ به‌وقوع مشارکت میان مستعارٌله و مستعارٌمنه در وصف واحد، اکتفاء نموده است. در نظر ما فاعل به‌طور کلی سبب است، و چراغ سبب روشنایی است و خورشید سبب نور است، ولی فاعل به‌مجرد سبب بودنْ فاعلِ صانع نامیده نمی‌شود، بل به‌علت سبب بودنش با شرایطی مخصوص است (که فاعل نامیده می‌شود) و آن به‌جهت وقوع فعل از اوست برسبیل اراده و اختیار، به‌طوری که اگر کسی بگوید دیوار فاعل نیست و سنگ فاعل نیست و جماد فاعل نیست و فعلْ مخصوصِ به‌حیوان است در این مورد او را انکاری نباشد، و سخنش دروغ نیست ولی در نظر آنان، سنگ را فعل مخصوصی است و آن علاقه و ثقل و میل به‌مرکز است همچنان که آتش را فعلی مخصوص است و آن گرم کردن است و دیوار نیز فعلی دارد و آن میل به‌مرکز و ایجاد سایه است و تمام آنها از او صادر می‌شود و آن محال می‌باشد

۷۸. و اگر گویند: که هر موجود که ذاتاً واجب‌الوجود نیست و موجود به‌غیر است آن چیز را مفعول می‌نامیم و سبب آن را فاعل می‌گوییم و اعتناء نمی‌کنیم که سبب، فاعل بالطبع بوده و یا اینکه فاعل بالاراده، آنطور که شما مبالات ندارید به‌اینکه آیا او فاعل به‌آلت و افزار است یا بدون آن، چه او جنس است و منقسم می‌شود به‌آنچه بالطبع واقع می‌شود و به‌آنچه به‌آلت انجام می‌پذیرد، به‌دلیل اینکه زمانی می‌گوییم «بالطبع انجام داد»، «بالطبع» گفتن ما مخالف و ضد قول ما نیست که بگوییم انجام داد و «عمل زدن را» انجام داد؛ و زمانی که می‌گوییم می‌سوزاند: معنایش این است که عمل سوزانیدن را انجام می‌دهد و چون گوییم: می‌بُرد معنایش این است که عمل بریدن را انجام می‌دهد!

۷۹. و اگر بگویید [درست است] که همهٔ آنها مجاز است، بی‌مستندی در قول خود تحکم و زورفرمایی می‌کنید.

جواب این است که همهٔ اینها به‌طریق مجاز است، و جز این نیست که فعل حقیقی آن است که به‌اراده باشد و دلیل برآن این است که اگر ما حادثی را فرض کنیم که در حصول خود به‌دو امر نیازمند باشد، که یکی از آنها ارادی و دیگری غیرارادی باشد، عقل فعل را به(امر) ارادی نسبت می‌دهد، و در لغت نیز چنین است، زیرا اگر کسی انسانی را در آتش بیندازد و بمیرد، گفته می‌شود که او قاتل است نه آتش، حتی اگر بگویید که او را جز فلان کس نکشت، گوینده را براست می‌دارند، و اگرچه اسم فاعل برای مرید و غیرمرید بریک صورت باشد، نه به‌طریق اینکه یکی اصل باشد و به‌دیگری نسبت داده می‌شود و حال آنکه آتش در قتل علتِ قریبه است، و گویی افکننده اقدامی نکرده جز اینکه میان او و آتش جمع کند، ولیکن چون جمع میان او و میان آتش بهاراده است، و تأثیر آتش بدون اراده است، او قاتل نامیده می‌شود، و هرگز آتش قاتل نامیده نمی‌شود، مگر به‌نوعی از استعاره، پس مدلل شد که فاعل کسی است که فعل از او به‌اراده صادر می‌شود، و چون خدایْ تعالی به‌نظر ایشان در ساختن عالم نه مرید است و نه مختار، جز از طریق مجاز صانع یا فاعل عالم نیست.

۸۰. و اگر گویند: ما به‌فاعلیت خدا این را می‌خواهیم که بگوییم او سبب هستی هرموجودی جز خودش است، و اینکه قوام عالم همه به‌اوست، و اگر وجود باری نبود وجود عالم متصور نمی‌شد، و اگر عدم (وجود) باری ـ سبحانه ـ فرض شود عالم منعدم می‌گردد، همانطور که اگر عدم خورشید فرض شود، روشنایی منعدم می‌گردد، این است آنچه ما به‌فاعلیت خدا اراده می‌کنیم، و اگر خصم تن می‌زند از اینکه این معنی را فعل بخواند، حال که معنی آشکار شد، در اسامی مناقشه نیست.[1]

۸۱. گوییم: غرض ما این است بیان کنیم که چگونه معانی فعل و صنع نیست، و آنچه فعل و صنع نامیده می‌شود چیزی است که از ارادهٔ حقیقی صادر شده باشد، و حال آنکه شما حقیقت معنی فعل را نفی می‌کنید و تنها لفظ آن را جهت تظاهر به‌اسلامیان به‌زبان می‌آورید، ولی دین به‌اطلاقِ الفاظ فارغ از معنی تمام نگردد، پس تصریح بکنید که خدایْ سبحانه و تعالی را فعلی نیست تا روشن گردد که اعتقاد شما مخالف دین مسلمانان است، و یا با ریاکاری مگویید که خدایْ تعالی صانع عالم است و عالم صنع اوست، زیرا این لفظی است که شما بکار می‌برید ولی حقیقت آن را نفی می‌کنید، و مقصود از (طرح) این مسأله تنها کشفِ همین تلبیس است.



۸۲. وجه دوم: در ابطال قول آنان که می‌گویند: عالم فعل خدای تعالی است، بنابر نبودن شرط لازم در فعل است و آن این است که فعل عبارت از احداث است و عالم نزد آنان قدیم است و حادث نیست و معنی فعل اخراج شیء است از عدم به‌وجود از راه احداث او، و این امر در مورد قدیم به‌تصور نمی‌رسد، زیرا چیزی که خود موجود است

---

۱. یعنی ما خدا را بدین معانی که یاد کردیم متصف می‌دانیم که او سبب هستی هرموجودی است و با فرض عدم وجود او وجود عالم متصور نمی‌شود... حال اگر مخالفان ما برای این معانی تعبیر یا واژهٔ دیگری اختیار می‌کنند، ما در اسامی جدال نمی‌کنیم، به‌هرنامی که بخواهند بنامند، چه معنی روشن است و اختلاف در لفظ است و آن اعتباری ندارد [مترجم].

ایجاد آن ناممکن است. پس زمانی که شرط فعل این باشد که باید حادث باشد و حال آنکه عالم نزد آنان قدیم است پس عالم چگونه فعل خداوند است، ـ تعالی عن قولهم علواً کبیراً ـ و اگر گفته شود که معنی حادث «موجود بعد از عدم» است، پس باید بحث کنیم در اینکه فاعل زمانی که احداث می‌کند آیا آنچه متعلق به‌اوست و از او صادر می‌گردد، عدم مجرد است یا وجود مجرد؟ یا هردوی آنها؟ و باطل است اگر بگویند که متعلق او عدم سابق است چه فاعل را در عدم تأثیری نیست و نیز باطل است اگر بگوییم: هردوی آنهاست (یعنی وجود و عدم با هم)، چه ظاهر شد که عدم اصلاً متعلق به‌او نیست، و نیز عدم در اینکه عدم است البته به‌فاعلی احتیاج ندارد پس تنها این باقی می‌ماند که بگوییم صادر متعلق به‌اوست از این حیث که موجود است و صادر از او مجردالوجود است، و او را جز وجود نسبتی نیست. و اگر وجود دائم فرض شود باید نسبت آن هم پایدار و دائم فرض شود و هرزمان که این نسبت ادامه یافت و پایدار شد چیزی که منسوب به‌اوست از نظرِ تأثیرْ فاعل‌تر[1] و دائم‌تر است زیرا عدم به‌هیچ حال به‌فاعل متعلق نمی‌شود. پس تنها باقی می‌ماند بگوییم: صادر متعلق به‌فاعل است از این نظر که حادث است، و حادث بودنش را معنیی نیست غیر از اینکه بگویند که پس از عدم موجود شده است و عدم متعلق به‌او نیست، و اگر پیشیِ عدم را صفتی از برای وجود قرار دهند و بگویند که متعلق به‌آن وجودِ مخصوصی است نه تمام وجود، و آن وجودی است که مسبوق به‌عدم است، در اینصورت گوییم که: مسبوقِ به‌عدم بودن از فعلِ فاعل و صنعِ صانع نیست و این وجود تصور صدورش از فاعل به‌نظر نمی‌رسد مگر اینکه عدم سابق برآن باشد و سبقتِ عدم نیز از کار فاعل نیست، و مسبوق به‌عدم بودن به‌علت فعل فاعل نیست و آن را براو تعلقی نیست و اشتراط آن در فعل بودن اشتراطی است که ابداً فاعل را در آن تأثیری نیست.

۸۳. و اما اینکه می‌گویید ایجاد کردن «موجود» ممکن نیست، اگر از آن این را

۱. متن: افعل است، ولی در یک نسخه «اقصر» دارد.

بخواهید که وجودی بعد از عدم دوباره ایجاد نمی‌شود صحیح است ولی اگـر ایـن را بخواهید که موجود در حالی که موجود است به‌مُوجِدی موجود نمی‌شود، بیان داشتیم که موجود در زمان موجود بودنش موجود است نه در حال معدوم بودنش، و شیء وقتی موجود می‌شود که فاعل برآن به‌منزلهٔ مُوجِد باشد و فاعل، در حال عدمْ مُوجِد نباشد، بلکه در حالی که وجود شیء از او باشد و ایجادْ مقارنِ مُوجِد شدن فاعل باشد و مفعول موجود گردد، چه آن عبارت است از نسبت موجد به‌موجود و تمام آنها با وجود بوده نه قبل از آن. پس در این صورت ایجادی نیست مگر در مورد موجودی، البته اگر مـراد به‌ایجاد نسبتی باشد که به‌وسیلهٔ آن فاعل، مُوجِد می‌گردد و مفعول موجود می‌شود.

۸۴ می‌گویند بدین لحاظ حکم می‌کنیم که عالم ابداً و أزَلاً فعل خدایْ تعالی است و زمانی نگذشته که خدایْ تعالی فاعل نباشد، زیرا آنچه به‌فاعل مرتبط است وجود است و تا زمانی که ارتباط ادامه یابد وجود ادامه دارد و اگر ارتباط قطع شود وجود نیز بریده می‌شود، ولی بریده می‌شود نه آنطور که شما گمان می‌برید که اگر باریْ‌تعالی عدمش ممکن باشد، عالم باقی می‌ماند زیرا گمان می‌کنید که او به‌منزلهٔ بَنّاء است نسبت با بِناء چه بنّا منعدم می‌شود و بِنا پایدار می‌ماند و بقاء بِنا به‌بانی آن نیست بلکه بقاء آن مربوط به‌خُشکی چسبناکی است که در ترکیبِ آن وجود دارد، چه اگر در آن قوهٔ مُمسِکه‌یی نباشد و مثلاً مانندِ آب باشد،[۱] بقاء شکل حادث در آن با فعل فاعل به گمان نمی‌رسد.

۸۵ جواب: این است که فعل نزد ما از حیث حدوثش متعلق به‌فاعل است نه از لحاظِ عدمِ سابقش و نه از حیث موجودیتش فقط. و آن (یعنی فعل) در حالت دوم وجـود[۲] متعلق به‌آن (یعنی فاعل) نیست، یعنی در حالی که آن موجود است ـ بـلکه در حـال حدوث متعلق به‌آن است و از نظر اینکه حدوث است و خروج از عدم به‌سوی وجود، اگر معنی حدوث را از آن نفی نماییم فعلْ بودنِ آن معقول نیست و تعلقش به‌فاعل نیز

۱ اینجا آب مثلی است برای کسی که نیرویی ندارد. و مطهری از «نداشتن قوهٔ ماسکه یا ممسکه» [مترجم].
۲ در یک نسخهٔ دیگر در حالت دوم حدوث.

صحیح نمی‌باشد و قول شما که می‌گویید: حادث بودن فعل، بـرمی‌گردد بـه‌اینکه آن مسبوق به‌عدم باشد و مسبوق بودن آن به‌عدم، از فعل فاعل و جعل جاعل نمی‌باشد و آن (یعنی فعل) نیز چنین است، ولی در اینکه وجود، فعل فاعل باشد یعنی اینکه مسبوق به‌عدم باشد، شرط است چه وجود چیزی است که مسبوق به‌عدم نیست بلکه دائم است لذا شایسته نیست که از فعل فاعل بشمار رود، و هرچیزی که در فعل بودنِ فعل شرط ست، شایسته نیست که به‌فعلِ فاعل باشد، چه وجودِ فاعل و علم و اراده و قدرتِ او در فاعلیتش شرط است در صورتی که این امور از اثرِ فاعل نیست ولیکن فعلی مـعقول نیست مگر از وجودی، و وجودِ فاعل و علم و اراده و قدرت او شرط است تا ایـنکه فاعل باشد، اگرچه از اثر فاعل نباشد.

۸۶. و اگر بگویند هرگاه به‌جواز همراه بودن فعل اعتراف کردید بدون اینکه تأخری در میان باشد، و از آن لازم می‌آید که فعل حادث باشد اگر فاعل آن حادث باشد، و فعل قدیم باشد اگر فاعل قدیم باشد. و اگر شرط می‌کردید که فعل زماناً از فاعل متأخر باشد این محال بود چه کسی که دست خود را در آب حرکت می‌دهد، آب با حرکت دست حرکت می‌کند نه پیش از آن و نه پس از آن، چه اگر بعد از فاعل حرکت نماید آب با دست پیش از دور کردن آن در یک جا بوده‌اند و اگر قبل از آن (فاعل) حرکت کند البته آب از دست منفصل شده است و حرکتِ آب با وجودِ همراهیِ با دستْ معلول آن نیز می‌باشد و از جهتی فعلش نیز می‌باشد، و اگر فرض کنیم دست را که قـدیم و در آب متحرک بوده نتیجه می‌دهد که جنبش آب نیز پیوسته بوده است. و آن با وجود پیوسته بودن معلول و مفعول نیز هست. و این فرض با وجود تصور دوام و پیوسته بودن محال نیست پس نسبت عالم نیز با خدای تعالی همچنین است.

۸۷. گوییم: محال نمی‌دانیم که بعد از حادث شدن فعل، فعل با فاعل بـاشد مـانند جنبش آب، چه آن از عدم حادث شده است و جایز است که فعل مـحسوب شـود و همچنین مساوی است که متأخر از ذات فاعل باشد یا مقارن با آن. ولی آنچه را محال

می‌دانیم قدیم بودن فعل است چه آنچه از عدم حادث نشده باشد او را فعل گفتن به‌جز مجاز مجرد که آن را حقیقتی نیست، چیزی نمی‌باشد و اما نسبت معلول با علت جایز است که هردو حادث باشند و یا هردو قدیم. مثل اینکه گفته شود که علم قدیم علت است براینکه ذات باری‌تعالی عالم باشد و سخنی در آن مورد نیست و سخن در آن چیزی است که فعل نامیده می‌شود و معلولِ علت را به‌جز از راهِ مجاز فعلِ علت نمی‌نامند بلکه آنچه را که فعل می‌گویند شرطش *این* است که از عدم حادث شده باشد پس اگر مُتَجَوِّزی از طریقِ مجازْ قدیمِ دائم‌الوجود را از برای چیز دیگر فعل نامید او در استعاره به‌مجاز قائل شده. و اینکه شما می‌گویید اگر حرکت آب را با انگشت، قدیم و دائم فرض کنیم جنبش آب از فعل بودن خارج نمی‌شود، تلبیس است، چه در مورد جنبش آب انگشت را فعلی نیست و فاعل صاحب انگشت است که دارای اراده (مرید) هست. و اگر او را قدیم فرض کنیم معنایش این است که حرکت انگشت فعلی برای *او* خواهد شد از حیث اینکه هرجزیی از حرکت از عدم حادث شده است و بدین اعتبار فعل برای او خواهد شد از حیث اینکه هرجزیی از حرکت از عدم حادث شده است و بدین اعتبار فعل می‌باشد، و اما در مورد جنبش آب البته نمی‌گوییم که نتیجهٔ فعل اوست بلکه نتیجهٔ فعلِ خدایِ سبحان است و به‌هرصورت که باشد فعل بودنِ آن از حیث اینست که حادث است، اگرچه دائم‌الحدوث باشد، آری فعل است از لحاظ اینکه حادث است.

۸۸. و اگر گویند: وقتی اعتراف کردید که نسبت فعل به‌فاعل از نظر اینکه با او موجود است مانند نسبت معلول به‌علت است و از طرفی تصورِ دوام را در نسبتِ علت مسلم داشتید، و ما فعل بودن عالم را نمی‌گوییم مگر به‌معنی معلول بودن با نسبت دائم به‌خداوندْ تعالی، لذا اگر شما این (معلول) را فعل ننامید (باید بدانید که) پس از آشکار شدن معانی در نامگذاری مضایقه نیست.

گوییم: در این مسأله ما را قصدی جز این نیست که بیان کنیم شما با این نام‌ها، بدون

تحقیق تظاهر می‌کنید، و در حقیقت نه خدای تعالی نزد شما فاعل حقیقی است و نه عالم فعل او، و البته اطلاق این نام بر(او و عالم)، برسبیل مجاز است و از روی تحقیق نیست، و این امر آشکار گشت.

وجه سوم (اعتراض ما):

۸۹ در مورد محال بودن این اصل است که عالم فعلِ خدایْ تعالی است بنابرعقیدهٔ آنها، به‌سبب شرط مشترکی که میان فاعل و فعل موجود است و آن شرط این است که می‌گویند: از واحد، به‌جز واحد چیزی صادر نمی‌شود و مبدأ اول از هرحیث واحد است، درصورتی که عالم از چیزهای گوناگون مرکب است بنابراین و بنابرعقیدهٔ آنها متصور نیست که عالم فعل خدایْ تعالی باشد.

۹۰ و اگر بگویند که عالم یکسره بدون واسطه از خدایْ تعالی صادر نگشته بلکه چیزی که از او صادر گشته موجودِ واحدی است و آن اولِ مخلوقات است که عقلِ مجرد باشد یعنی جوهر مجردی که قائم به‌نفس و غیرمتحیز است و خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و در زبان شرع از آن به‌مَلَک (فرشته) تعبیر می‌شود. سپس از آنْ سومی، و از سومی چهارمی صادر گشته، و از این طریق موجوداتِ متکثر، به‌واسطه، پدید آمده‌اند.

چه حقیقت اختلاف فعل و کثرت آن:

یا به‌علتِ اختلاف قوای فاعله است، چنان که کاری را که ما به‌قوهٔ شهوت انجام می‌دهیم خلاف آن چیزی است که با قوهٔ غضب می‌کنیم؛

و یا به‌علتِ اختلافِ مواد است، چنان که خورشید لباس شسته را سفید می‌کند و صورت انسان را سیاه می‌سازد، بعضی جواهر را ذوب می‌کند و برخی را خشک می‌سازد؛

و یا به‌اختلاف ابزارهاست مانند اینکه یا درودگر با اره، اره می‌کند و با تبر می تراشد

و با سنبه سوراخ می‌کند؛

و یا اینکه کثرت فعل درنتیجهٔ توسط ایجاد می‌شود بدین وسیله که (یکی) فعلی انجام می‌دهد و آن فعلْ فعلِ دیگری انجام می‌دهد تا اینکه فعلْ کثرت می‌یابد.

۹۱. و این اقسام جملگی در مورد مبدأ اول محال است، چه در ذاتِ او اختلاف و دوگانگی و کثرت نیست، چنان که در ادلهٔ توحید خواهد آمد، و همچنین در مورد او اختلاف مواد (محال است)، و همین سخن می‌رود در معلول نخستین که همان ماده باشد و همچنین دربارهٔ اختلاف آلات چه موجودی با خداوند هم‌رتبهٔ او نیست و سخن دربارهٔ حدوث آلت نخستین نیز همین است،[1] پس باقی نمی‌ماند مگر اینکه قائل شویم که کثرت موجود در عالم به‌طریق توسط از طرف ذات باری‌تعالی صادر شده است چنان که گذشت.

۹۲. (ما در جواب) گوییم از این (بیانات) لازم می‌آید که در عالم چیزی واحد که مرکب از افراد باشد موجود نباشد بلکه همهٔ موجودات تک‌تک باشند و هریکی برای یکی دیگر که بالاتر از آن است معلول واقع شود و علت آن دیگری باشد که در زیر واقع است، تا اینکه منتهی به‌معلولی شود که او را معلولی نیست چنانکه در تصاعد به‌علتی برسد که علتی برای آن به گمان نیاید. و البته چنین نیست، چه جسم نزد آنان مرکب از صورت و هیولی است و با اجتماع همدیگر چیز واحدی را تشکیل می‌دهند و انسان مرکب از جسم و نفس است و وجود یکی برآمده از دیگری نیست بلکه وجود هردو جمیعاً از علت دیگری است و فلک نیز نزد آنان همچنین است چه جرمی است دارای نفس، که نه نفس به‌واسطهٔ جرم حادث گشته است و نه جرم به‌وسیلهٔ نفس ایجاد شده بلکه هردوی آنها از علتی جز خودشان صادر گشته‌اند.

۱. یعنی کثرت و دوگانگی و اختلاف همانطور که در ذات واحد نیست، در صادر اول و معلوم نخستین یعنی مادهٔ اولی هم نیست، و این کثرت‌ها تنها، به‌توسط، از خدا در عالم صادر می‌گردد [مترجم].

۹۳. پس این مرکبات چگونه حادث گشته است؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ در اینصورت قول آنان باطل می‌شود که می‌گفتند: «از واحد به‌جز واحد صادر نمی‌گردد»؛ یا از علت مرکبی؟ در اینصورت نیز سؤال به‌ترکیب علت متوجه می‌گردد تا اینکه بالضروره مرکب با بسیط التقاء می‌یابد، زیرا مبدأ بسیط است و در آخر مرکب می‌شود و این متصور نیست مگر از راه التقاء و هرزمان که التقاء پیدا شود، قول آنان که می‌گفتند «از واحد به‌جز واحد صادر نمی‌شود»، باطل می‌گردد.

۹۴. و اگر بگویند هرزمان مذهب ما شناخته شود، اشکال از میان می‌رود، زیرا موجودات منقسم می‌شود به‌چیزهایی که در محل هستند مانند اعراض و صور، و به‌چیزهایی که در محل نیستند، و این نیز تقسیم می‌شود به‌آنچه محل‌اند برای امور دیگر مانند اجسام، و به‌آن چیزهایی که محل برای امور دیگر نیستند مانند موجوداتی که جوهر قائم به‌نفس خود هستند، و آنها نیز منقسم می‌شوند به‌آن چیزهایی که در اجسام تأثیر می‌کنند و آنها را «نفوس» می‌نامیم و به‌آن چیزهایی که در اجسام تأثیر ندارند بلکه در نفوس مؤثرند و آنها را «عقول مجرده» می‌نامیم.

۹۵. اما موجوداتی که مانند اعراض در «محل» حلول می‌کنند، حادث‌اند و برای آنها علت‌های حادث وجود دارد، و منتهی می‌شوند به‌مبدائی که از یک نظر حادث است و از نظر دیگر دائم، و آن «حرکتِ دَوْرِیّه» است و ما دربارهٔ آنها سخن نمی‌گوییم، بلکه سخنِ ما در اصولی است که به‌نفس خود قائم‌اند نه در محل، و آنها سه نوع‌اند:

اجسام، که پست‌ترین این انواع است، عقول مجرده و آنها چیزهایی هستند که به‌اجسام تعلق نمی‌گیرند، نه به‌علاقهٔ فعلیه و نه به‌صورت انطباع در آنها، و آنها شریفترین این انواع است، (و سرانجام) نفوس که در حد میانهٔ این انواع است که به‌نوعی به‌اجسام متعلق می‌باشند، و آن عبارت از تأثیر و فعل در آنها یعنی اجسام است و آنها در شرف حد وسط‌اند که از عقول متأثر می‌گردند و در اجسام مؤثر واقع می‌شوند.

اجسام خود ده نوع‌اند، نه قسم آسمانهاست و دهمین ماده‌یی است که حشو سپهر ماه

است و آسمان‌های نه‌گانه جاندارانی‌اند که اجرام و نفوس دارند و در هستی ترتیبی دارند که ذکر خواهیم کرد.

۹۶. و آن بدین ترتیب است که مبدأ اول از وجود خویش، عقل اول را فیضان کرد و آن موجودی قائم به‌نفس خود است که نه جسم است و نه منطبع در آن، خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و آن را «عقل اول» نامیده‌ایم و چون در اسامی مناقشه نیست آن را به‌فرشته یا عقل یا هرچه خواستی می‌توانیم بنامیم و از وجود آن سه امر برمی‌آید: عقل ـ نفس فلک اقصی ـ که آسمان نهم است و جرم فلک اقصی. سپس از عقل دوم عقل ثالث برمی‌آید و وجود فلک کواکب و جرم آن، و سپس از عقل سوم عقل چهارم و وجود فلک زحل و جرم آن، و از عقل چهارم عقل خامس برمی‌آید و وجود فلک مشتری و جرم آن، و بدین ترتیب تا برسد به‌عقلی که از آن عقل و نفس فلک قمر و جرم آن برمی‌آید.

۹۷. و این عقل آخری آن است که عقل فعال نامیده می‌شود و ملازمِ ماده‌یی از فلکِ قمر است، و آنْ مادهٔ قابل کون و فساد است ـ از عقل فعال و طبایعِ افلاک.

آنگاه مواد به‌علت حرکات کواکب به‌انواع مختلف امتزاج می‌یابند تا اینکه از آنها معادن و نبات و جانوران پدید می‌آیند.

و لازم نیست که از هرعقلی، عقلی، تا بی‌نهایت، برآید چه انواع این عقول مختلف است، و آنچه برای یکی از آنها ثابت شود برای دیگری لازم نمی‌آید.

۹۸. پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که عقول، گذشته از مبدأ اول، ده نوع است و افلاک نه‌تاست[1] و جملگی این مبادی شریفه به‌جز مبدأ اول نوزده چیز است، و حاصل کلام این است که زیر هرعقل از این عقول اول سه چیز است: عقل، و نَفْسِ فلک، و جرم

---

۱. اینجا می‌خواهد تنها عقل عاشر را از این میانه خارج سازد، یعنی در زیر هریک از عقول نه‌گانهٔ اول به‌استثنای عقل آخر که عقل عاشر باشد، سه چیز قرار دارد: عقل، نفس فلک و جرم آن [مترجم].

آن، پس چاره نیست که در مبدأ آن تثلیث باشد، و کثرت در معلول اول متصور نمی‌شود مگر از یک لحاظ و آن این است که آن مبدأ و نفس خود را تعقل می‌کند و به‌اعتبار ذاتش ممکن‌الوجود است چه وجب بودن وجودش وابسته به‌غیر خودش است نه به‌خودش و اینها سه معنی مختلف است و شایسته است که شریف‌ترین این معلولات سه گانه به‌برترین این معانی منسوب شود، پس عقل از او صادر شود به‌اعتبار اینکه مبدأ خود را تعقل می‌کند و نفس فلک از او صادر شود از لحاظ اینکه نفس خود را تعقل می‌کند و جرم فلک از آن صادر می‌شود از این حیث که او به‌ذات خود ممکن‌الوجود است

۹۹. اکنون باقی می‌ماند بگوییم که: این تثلیث در معلول اول چگونه حادث شد در حالی که مبدأ آن واحد بود؟! و باز گوییم از مبدأ اول جز واحد صادر نشود و آن وجود این عقلی است که به‌واسطهٔ آن نفسْ خود را تعقل کند، در حالی که ذاتاً ممکن‌الوجود است و امکان برای او از مبدأ اول نیست بلکه آن (امکانیت) اوست، و ما بعید نمی‌دانیم که از واحد جز واحد ایجاد شود، و اموری ضروری، خواه اضافی و خواه غیراضافی ملازم ذات معلول باشد، اما نه از جهت مبدأ بلکه از جهت همین ملازمت که به‌علت آنها کثرت ایجاد شود و بدین جهت سبب وجود کثرت گردد، و بدین صورت بسیط امکان داشته باشد که با مرکب التقاء بیابد، چه از التقاء چاره نیست، و غیر از این ممکن نیست، و این است آنچه که حکم برآن واجب است. و این است آنچه در تفهیم مذهب آنها باید گفت.

۱۰۰. گوییم آنچه یاد کردید تحکماتی بیش نیست و آن به‌تحقیقْ تاریکی برروی تاریکی است که اگر انسان آن را از خوابی که دیده نقل کند، به‌واسطهٔ آن به‌سوء مزاج او استدلال می‌کنند، یا اگر نظایرِ آن در فقهیات، که نهایتِ مطلب در آنها تخمینات است، ایراد شود البته گفته خواهد شد که تُرّهات است، و برای غلبهٔ برگُمان هم سودی نمی‌بخشد

۱۰۱. و راههای اعتراض برامثالِ این امور کم نیست ولی ما چند مورد را یاد می‌کنیم:

نخست: اینکه گوییم، مدعی شدید که یکی از معانیِ کثرت در معلولِ اول این است که ممکن‌الوجود است.

حال گوییم: اینکه معلولِ اول ممکن‌الوجود است، عین وجودش می‌باشد یا چیزِ دیگری؟ اگر عینِ وجودش باشد، کثرتی از آن ایجاد نمی‌گردد.[۱] و اگر غیر آن است پس چرا نگفتید که در مبدأ اول کثرت است، زیرا که او موجود است و با آن همه واجب‌الوجود نیز می‌باشد و واجب‌الوجود بودن غیر از خودِ وجود است، پس به‌سببِ این کثرت باید صدور امور گوناگون از آن جایز باشد و اگر بگویند واجب‌الوجود بودن به‌غیر از وجود داشتن معنیی ندارد، ما نیز گوییم که ممکن‌الوجود بودن هم به‌جز وجود داشتن معنیی ندارد و اگر بگویید: ممکن است موجود بودن آن شناخته شود ولی ممکن بودنش شناخته نشود ــ که غیرِ اوست، گوییم واجب‌الوجود نیز چنین است چه ممکن است وجودش شناخته شود ولی واجبیتش معلوم نگردد، مگر بعد از دلیل دیگری که باید غیر آن باشد و کوتاه سخن اینکه وجودْ امری عام است، به‌واجب و ممکن منقسم می‌شود، و اگر فصلِ یکی از دو قسم زائد برعام باشد، فصل دوم نیز همچنان می‌شود، و فرقی ندارد.

۱۰۲ و اگر گویند: امکانِ وجود برای او (یعنی معلول اول) از ذاتِ خود او است ولی وجودش از غیرِ خودش می‌باشد، گوییم چگونه آنچه که از آنِ اوست با آنچه که از آنِ او نیست یک چیز می‌شود؟

(ما نیز) گوییم: چگونه ممکن است وجوبِ وجود عینِ وجود باشد؟ و امکان داشته

۱. غزالی در اینجا تنها نفی چیزی را که صدور آن را از این جهت ادعا کردند، اراده کرده، از این حیث که بر وجود چیزی بار نکردند، و از این حیث امر امکان به این برگردد که وجود باشد، در اینصورت شایسته است که چیزی از او صادر نگردد، اما کثرتی که از علم به‌ذات و از علم به‌مبدأ صادر می‌گردد، نفی آن دو را در اینجا اراده نمی‌کند، زیرا دربارهٔ آن دو بحثی دارد که پس از این می‌آید و نیز برای اینکه وحدت وجود و امکان مستلزم نفی کثرت ناشی از تعدد جهت‌های دیگر نیست [مترجم].

باشد که وجوبِ وجود را نفی نماییم ولی وجودْ خود ثابت بماند؟ و از این‌رو، واحدِ حقیقی از تمام جهات کسی است که صحتِ نفی و اثبات در مورد او مَحْمِلی نداشته باشد چه ممکن نیست گفته شود:

«او موجود است، و موجود نیست»، یا «واجب‌الوجود است و واجب‌الوجود نیست»، ولی ممکن است گفته شود «موجود است ولی ممکن‌الوجود نیست» و همانا می‌توان وحدت را از همین (قضیه) شناخت. اگر آنچه گفته‌اند مبنی براینکه «امکانِ وجود، غیر از وجودِ ممکن است» صحیح باشد، فرض این (اصل) در مورد مبدأ اول استوار نیست.

۱۰۳. اعتراض دوم این است که گوییم ادراک او مبدأ خود را، عین وجودش است و عین تعقل او مرنفس خود را عین نفس اوست یا نه؟ پس اگر عین او باشد کثرت را در وجود او راهی نیست، مگر در زمان تعبیر از ذات او، و اگر غیر او باشد، این کثرت در مبدأ اول موجود است چه او ذات خود و ذات دیگری را تعقل می‌کند و اگر گمان کنند که تعقل او ذات خود را عین ذات او است، و آنچه تعقل نکند که مبدأ چیز دیگری است، ذات خود را تعقل نمی‌کند، زیرا کـه عـقل مطابق معقول است، پس بـه‌ذات خـود برمی‌گردد، گوییم: همچنین است ادراکِ معلول ذات خودش را که عینِ وجودش است چه او به‌جوهرِ خود عقل است، پس وجودِ خود را تعقل می‌کند و عقل و عاقل و معقول نیز در موردِ او یک چیز است، وانگهی اگر تعقل او خودش را، عین ذاتِ او باشد، البته ذات خود را معلول علتی ادراک خواهد کرد و آن همینطور است (یعنی آن علت نیز خود را معلول علتی دیگر خواهد یافت) و چون عقل مطابق معقول است، پس جملگی اینها به‌ذات او برمی‌گردد و در اینصورت کثرتی در کار نیست و اگر این (امور) کثرت باشد، این کثرت در مبدأ اول موجود است و امور مختلف از او صـادر گشـته است، و اگـر یگانگی و وحدانیت به‌این گونه کثرتی زایل شود ما نـیز بـاید ادعـای یگـانگی او را به‌هرصورتی که باشد رها کنیم.

و اگر گویند که: مبدأ اول به‌جز از ذات خود چیزی در نمی‌یابد و تعقل او ذات خود را، عین ذات اوست، پس عقل و عاقل و معقول یک چیز است و مبدأ اول چیز دیگری را در نمی‌یابد. جواب آن به‌دو صورت زیر است:

۱۰۴. یکی اینکه: این مذهب را، «ابن‌سینا» و سایر محققان به‌سبب زشتی آن ترک کرده و گمان برده‌اند که تعقل مبدأ اول نفس خود را مبدأ فیضان است از برای آنچه از او افاضه می‌شود و تمام موجودات را با جملگی انواعش، به‌واسطهٔ عقل کلی، نه جزئی، ادراک می‌کند، چه قول قائل را زشت شمرده‌اند که می‌گوید: «از مبدأ اول به‌جز از عقل واحدی چیزی صادر نمی‌شود و آنچه از او صادر گشته و معلولش است عقل است و از آن نیز عقلی افاضه یافته است و نفس فلک و جرم فلک، و این (عقل) وجود خود و معلولات سه‌گانه و علت مبدأ خود را تعقل می‌نماید»، چه در اینصورت معلول از علت شریف‌تر و برتر می‌گردد، از این نظر که از علت به‌جز از چیز واحدی فیضان نیافت ولی از معلول سه امر ظاهر آمد، یعنی اول به‌جز ذات خود، تعقل نکرد ولی معلولش، وجود خود و مبدأ اول و وجود موجودات را تعقل نمود، و آن کس که راضی باشد قول او در مورد خدایْ تعالی به‌این مرتبه (از سستی) برگردد، او را از هرموجودی کوچکتر نموده است زیرا تنها وجود خود را تعقل می‌کند ولی دیگری را تعقل نمی‌کند، و البته آنکه وجود دیگری و هستی خود هردو را تعقل می‌کند به‌منزلتْ از او شریفتر است زیرا او به‌جز از ذاتِ خود چیزی را تعقل نمی‌کند.

۱۰۵. پس تعمق و غوررسی آنان در بزرگداشتِ ذات او بدینجا کشیده است که آنچه را از عظمت و بزرگواری در مورد او به‌فهم می‌رسد باطل کنند و حالِ او را به‌حالِ مرده‌یی نزدیک کنند که از آنچه در عالم می‌گذرد خبری ندارد، با این فرق که برخلاف میت، او ذات خود را ادراک کند. و این چنین کند خدایِ سبحان با کسانی که از راهِ او منحرف گشته‌اند و از ره هدایت سر باز زده‌اند و منکر قول بلند او شده‌اند که «مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ

السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ لاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ»[1] و در حق خدا گمان بد دارند و می‌پندارند که فکر بشر به کنه امور ربوبی می‌تواند برسد، و به‌عقلهایِ خود فریفته‌اند و فکر می‌کنند که با وجود آنها از تقلیدِ پیامبران ـ صلوات‌الله‌علیهم و سلامه، و پیروان آنها ـ رضوان‌الله علیهم ـ بی‌نیازند. پس ناچار به‌اعتراف شده‌اند که مغزِ همه معقولات آنان بر‌می‌گردد به‌اموری که اگر آن را در خواب حکایت کنند از آن شگفتی حاصل می‌شود.

۱۰۶. پاسخ دوم این است: که اگر کسی بپندارد مبدأ اول غیر از خودش را تعقل نمی‌کند، بدین طریق از قول به‌کثرت حذر کرده، چه اگر معتقد به‌کثرت بشود می‌گویند غیر خودش را دریافته است و آن غیر از تعقل ذات خودش می‌باشد و همین دربارهٔ معلول اول لازم است، و شایسته است که او جز نفس خود را تعقل نکند چه اگر او مبدأ اول یا غیر او را تعقل نماید، همانا آن تعقل غیر ذات او می‌باشد و البته نیازمند به‌علتی می‌گردد که غیر از علت ذات خود اوست و علتی نیست مگر علتِ ذات او و آن مبدأ اول است، پس شایسته است که جز ذاتِ خود را نداند و بنابراین کثرتی که از این رأی به‌هم رسیده بود باطل می‌شود.

۱۰۷. و اگر گویند: چون وجود یافت و ذات خود را تعقل کرد، لازم است که مبدأ اول را تعقل کند.

گوییم: این کار او را علتی لازمست یا بی‌علتی؟ اگر به‌علتی باشد، علتی جز مبدأ اول نیست، و او واحد است و تصور نمی‌رود که از او جز واحد صادر گردد، و (در حقیقت) صادر شده است و آن ذات معلول است، پس دومی چگونه از او صادر می‌شود؟ و اگر بی‌علتی لازم آمده، لازم می‌آید که از وجود اول موجوداتی بسیار بی‌علتی (برآمده باشند) و در عینِ حال، از آن کثرت لازم نیاید. و اگر این (نکته) معقول نباشد به‌دلیل اینکه واجب‌الوجود جز واحد نیست، و زاید بر واحد ممکن است، و ممکن

---

۱. «...ایشان را حاضر نگردانیدم در آفرینش آسمان‌ها و زمین و نه در آفرینش جان‌های خودشان...» (سورهٔ الکهف، ۱۸/ آیهٔ ۵۱).

نیازمند علت است، و این لازم ناظر به‌معلول است، و اگر به‌ذات خود واجب‌الوجود باشد، قول ایشان باطل می‌گردد که گویند: واجب‌الوجود واحد است، و اگر ممکن باشد چاره نیست جز اینکه علتی داشته باشد، و چون او را علتی نیست، پس وجودش معقول نیست. و آن از ضرورتِ معلول اول نیست، زیرا ممکن‌الوجود است، و امکان وجود در هرمعلولی ضروری است. اما اینکه معلولْ به‌علتْ عالم باشد، در وجودِ ذات خویش ضروری نیست، بلکه لزومِ علم به‌معلول از لزومِ علم به‌علت ظاهرتر است.

پس آشکار شد که کثرتِ حاصل از علمِ او به‌مبدأ محال است. زیرا او مبدائی ندارد و آن از جمله ضرورتِ وجودِ ذاتِ معلول نیست، و از این (اشکال) نیز آنها را راه گریز نیست

۱۰۸. اعتراض سوم این است که (گوییم): آیا ادراک معلول اول ذات خود را، عین ذات اوست یا غیر آن؟ اگر عین آن باشد محال است، زیرا علم غیر از معلوم است، و اگر غیر از آن است باید در مبدأ اول نیز چنین باشد، و از آن کثرت لازم آید، و به‌عبارت دیگر از آن چهار چیز (تربیع) پدیدار شود، نه سه چیز چنانکه آنها گمان برده‌اند، و آنها عبارتند از: ذات او، و ادراک او نفس خود را، و ادراک او مبدأ خود را و اینکه به‌ذات خود ممکن‌الوجود است، و می‌توان براین گفته افزود که او در رابطه با غیر خودش واجب‌الوجود است، که تخمیس نیز پدید آید

و با این بیان، عُمقِ جنون و هَوَسِ آنها آشکار گردد.

۱۰۹. اعتراض چهارم این است که گوییم که تثلیث در معلول اول کفایت نمی‌کند، زیرا جرم آسمان اول، که نزد ایشان، به‌یک معنی، از ذات مبدأ پدید آمده است، در آن از سه لحاظ ترکیب وجود دارد:

نخست اینکه جرمِ مذکور مرکب از صورت و هیولی است، و هرجسمی به‌نظر آنان چنین است، پس ناچار است که هریک از آنها را مبدائی باشد، زیرا صورت مخالف هیولی است و بنابرمذهب آنها هیچ یک از آنها علت مستقلی از برای دیگری نیست، تا

یکی از آنها به‌وساطت دیگری، بی‌آنکه علت زائدی برآن باشد، موجود گردد

دوم اینکه جرم (فلک) اقصی در بزرگی، اندازهٔ ویژه‌یی دارد و اختصاص او به‌این مقدار، از میان سایر مقادیر بروجود ذات او زائد است، چه ذات او ممکن بود از آنچه هست کوچکتر یا بزرگ‌تر باشد، از این‌رو ناچار است که به‌داشتنِ این مقدارْ مخصِّصی داشته باشد که موجب وجودی زائد بربساطتش باشد، برخلاف عقل که وجود محض است، و به‌مقداری در برابر سایر مقادیر، مختص نیست. پس جایز است گفته شود که عقل جز به‌علت بسیطْ به‌چیزی نیازمند نیست.

۱۱۰. و اگر گویند سبب این امر آن است که اگر به‌مقدار، بزرگ‌تر از آن بود، در تحصیل نظام کلی از آن بی‌نیاز می‌شد، و اگر کوچکتر بود، برای نظام مورد نظر شایسته و صالح نبود.

گوییم: آیا نظامی که در وجود است، برای تعین جهت نظام کافی است، یا نیازمند علتی است؟ اگر کافی است شما از پذیرش علت‌ها بی‌نیازید، و حکم خواهید کرد که وجود نظام در این موجودات، اقتضای همین موجودات را بدون علت زائد دارد، و اگر (جهت نظام) کافی نیست بلکه نیازمند به‌علتی (دیگر) است این نیز برای اختصاص مقادیر بدن، کفایت نمی‌کند بلکه به‌علتی که ترکیب یا تخصیص دهنده باشد، نیز محتاج است.

سوم اینکه: فلک اقصی (سپهر برین) به‌دو نقطه منقسم می‌گردد که عبارت از دو قطب باشد که وضعشان ثابت است، و وضعی را که دارند رها نمی‌سازند، و حال آنکه وضع اجزاء مِنْطَقه، اختلاف می‌یابد، از این جهت از دو حال بیرون نیست:

یا این است که همهٔ اجزاء سپهر برین متشابه‌اند، و از این روی، چرا لازم آمده است از میان سایر نقطه‌ها دو نقطه را به‌عنوانِ دو قطب تعیین کنند؟

یا این است که اجزاء آن مختلف است، یعنی در برخی از آنها ویژگیهاست که در برخی دیگر نیست، مبدأ این اختلافات کجاست؟ و حال آنکه جِرْمِ (سپهر برین) جز از

یک معنی واحد بسیط صادر نشده است و از بسیط جز بسیط برنمی‌آید خواه در شکلی که کروی است و خواه در تشابُهِ معنی که عبارت از خُلوّ از خواص ممیزه است، و این نیز (اشکالی است) که از آن رهایی نتوانند یافت.

۱۱۱. و اگر گویند: شاید در مبدأ (وجود) انواعی از کثرت لازم بوده، البته نه از جهت مبدأ، و تنها سه یا چهار تای این کثرات، برای ما ظاهر گشته ولی بربقیه آگاهی نیافته‌ایم، آگاهی نیافتن ما برعین آنها، ما را به‌شک نمی‌اندازد که مبدأ کثرتْ کـثرت است، و از واحدْ کثیر صادر نمی‌گردد.

۱۱۲ گوییم: اگر این قول را جایز بدانید، پس بگویید که همهٔ موجودات در کثرتشان ـ که به‌هزاران می‌رسند ـ از معلول اول صادر شده‌اند و از این جهت، نیازی نیست که تنها به‌سپهرِ برین و نفس آن اقتصار رود، بلکه جایز است چنان باشد که همهٔ نفوس فلکی و انسانی، و همه اجسام زمینی و آسمانی با انواعِ کثیر لازم در آنها، از آن صادر شده باشد، که شما برآن اطلاع ندارید، پس از معلولِ اول استغناء حاصل می‌شود.

همچنین از این (قول) از علتِ نخستین بی‌نیازی لازم می‌آید، زیرا وقتی تولد کثرت پیش آید، می‌توان گفت که آنها لازم هستند اما بدون علتی، با اینکه آنها در وجودِ معلولِ اول لازم نیست جایز است که در مورد علت نخستین فرض شود، و وجود آنها بدون علتی باشد و گفته آید که لازم آمده است ولی شمارهٔ آنها دانسته نیست، و هرگاه وجود آنها بدون علتی یا علت نخستین به‌تخیل آید، همراه (علت) ثانی نیز بدون علتی به‌تخیل آمدنی است، بلکه لازم نیست بگوییم با اول و دوم، چه میان این دو، در زمان و مکان مفارقتی نیست، پس چیزهایی را که از (علت اول) در زمان و مکان جدایی نگـیرند، جایز است که موجودی بی‌علت باشد، چرا یکی از آن دو مختصِ به‌نسبت یافتن به‌آن شده است.

۱۱۳. و گر گویند: اشیاء زیاد شدند و حتی افزون از هزار گشتند، و بعید است که کثرت

در معلول اول به‌این حد برسد، و از این جهت بود که ما وسائط را افزودیم.

گوییم: اینکه کسی بگوید «بعید است»، پندار است و در معقولات بدان حکم نمی‌توان کرد، مگر اینکه بگوید «محال است» و در این صورت ما گوییم: چرا محال است؟

۱۱۴ و اگر ما از واحد تجاوز کنیم و ملازمهٔ معلول اول را نه از جهتِ علت با یکی، دو تا سه تا جائز بشماریم، راه رهایی از اشکال و شناختِ حق از باطل چیست؟ و چگونه محال است اگر چهارمین و پنجمین و همچنین تا هزارمین را نیز فرض کنیم؟ وگرنه چرا بی‌دلیلْ صدورِ مقداری را جایز و مقدار دیگر را ناروا می‌شمارید؟ زیرا پس از تجاوُزِ از حد مانعی نمی‌ماند، و این (دلیل) نیز قاطع است.

۱۱۵. باز گوییم، این (نکته) در باب معلول ثانی[۱] هم باطل است، زیرا فلک کواکب از آن صادر گشته است که در آن کواکبِ معروفِ نامگذاری شده، یک هزار و دویست و اند کوکب، وجود دارند، و آنها در بزرگی، شکل، وضع، رنگ، تأثیر، نحوست و سعادت مختلف‌اند، زیرا برخی از آنها به‌صورت بره و گاو و شیر است و برخی به‌صورت انسان، و نیز تأثیر آنها در یک مکان از عالم سفلی، از لحاظ تبرید و تسخین، و سعادت و نحوست، مختلف است، و مقادیر آنها در ذات خود گوناگون است، پس ممکن نیست که با این همه اختلاف، بگوییم که همه از یک نوع واحد هستند، و اگر این (قول) جایز باشد، رواست که گفته شود: همهٔ اجسام عالم از نظر جسمیت نوع واحدی هستند، پس یک علت واحد آنها را کفایت می‌کند، اما اگر اختلاف صفات و جواهر و طبایع آنها دلیل براختلاف (آشکار) آنها باشد، لامحاله کواکب نیز باید چنین باشند و هریک از آنها باید علتی برای صورت و علتی برای هیولی، و علتی برای اختصاص خود به‌طبیعت گرمی‌بخش یا سردی‌بخش، یا سعادت‌آمیز یا نحوست‌آمیز و علتی برای اختصاص

---

۱. مقصود از معلول ثانی، نفس فلک اقصی، یا آسمان نهم است.

به‌موضع خود داشته باشند، و همچنین علتی برای اختصاص این همه به‌اشکال جانوران گوناگون. این همه کثرت اگر در معلول ثانی به‌تصور آید و معقول نماید، در مورد معلول اول نیز به‌تصور می‌آید، و ما را از بحث بیشتر بی‌نیاز می‌سازد.

۱۱۶. اعتراض پنجم. این است که ما گوییم این اَوضاعِ بارِد و تحکماتِ فاسد را برای شما مسلم داشتیم[1]، ولی چرا شرم نمی‌کنید و می‌گویید: ممکن‌الوجود بودنِ معلولِ اول، اقتضایِ آن دارد که وجود جرم فلک برین از آن پدید آید، و تعقل او نفس خود را مایهٔ وجود نفس فلک شود، و عقل نخستین او مایه هستی یافتن عقل فلک گردد، در اینصورت، چه فرق است میان کسی که این سخن را بگوید و میان کسی که انسانی غایب را شناخته و او را ممکن‌الوجودی داند که نفس خویش و صانع خود را تعقل می‌کند، آنگاه نتیجه گیرد که از ممکن‌الوجود بودن او، وجود فلکی لازم آید؛ اگر به‌او گفته شود: چه مناسبتی هست میان ممکن‌الوجود بودنِ این شخص و میانِ هستی یافتن فلک از او؟ و عیناً نظیر آن است که بگویند از تعقل او نفس و صانع خود را چیزی دیگر لازم می‌آید، و اگر این مطلب را در حق انسانی بگویند، از آن به‌خنده می‌آید، و چنین است در حق هرموجود دیگری، چه امکانِ وجود، قضیه‌یی است که به‌اختلافِ ذاتِ ممکن اختلاف نمی‌یابد، حال این ذاتِ ممکن، خواه انسان باشد خواه ملک باشد و خواه فلک و من در نمی‌یابم که چگونه دیوانه‌یی در پیش خود بمانند این اوضاع قانع می‌شود؟ تا چه رسد به‌عُقَلایی که به گمان خویش، در معقولات، سخن به‌دو نیم می‌شکافند!

۱۱۷. و اگر کسی بگوید: حال که مذهب آنان را ابطال کردید خود شما چه می‌گویید؟ آیا فرض می‌کنید که از چیز واحد، از همهٔ وجوه، دو چیز مختلف صادر می‌گردد و با عقول مکابره می‌کنید؟ یا اینکه معتقدید که در مبدأ اول کثرت وجود دارد و با این قول،

---

۱. یعنی، فرض کردیم که همهٔ آنچه شما در بالا گفتید درست است، ولی چرا شرم نمی‌کنید و...

توحید را فرو می‌گذارید؟! یا اینکه می‌گویید: اصلاً در عالم کثرتی وجود ندارد و منکر حس می‌شوید؟ یا شما نیز قائل به‌این می‌شوید که (این کثرت) به‌وسیلهٔ وسایط حادث گشته، و در این صورت مجبور به‌اعتراف به‌قولی می‌شوید که آنها گفتند؟

۱۱۸. گوییم: ما در این کتاب، مسائل را دقیقاً موردِ امعانِ نظر قرار نمی‌دهیم و به‌شرح و بسط آنها نمی‌پردازیم، همانا غرض ما این است که دعاویِ آنان را مشوّش سازیم، و اینْ حاصل شده است، جز اینکه گوییم: آنکه نتیجهٔ (قول ما را) به‌صدور دو چیز از یک چیز مکابرهٔ با عقول می‌پندارد یا اتصاف مبدأ را به‌صفات قدیمهٔ ازلیه مناقض با توحید می‌نگارد، (باید بداند) که آن دو دعوی باطل است، آنها براین دو برهانی ندارند[1]، زیرا محال بودن صدور دو چیز از یک چیز مانند محال بودن حضور یک شخص (در آنِ واحد) در دو مکان روشن نیست، و کوتاه سخن آنکه [حقیقتِ مطلب] نه به‌ضرورتِ [عقل] و نه به‌نظر و تأمل شناخته می‌شود، و بنابرین چه مانعی دارد اگر بگوییم: مبدأ اول عالم و مرید و قادر است، آنچه می‌خواهد می‌کند و بدانچه مشیّتِ او تعلق گیرد فرمان می‌راند، همگون‌ها و ناهمگون‌ها را می‌آفریند: آنطور که می‌خواهد و به‌هر ترتیب کـه اراده می‌کند، و محال بودن این، نه به‌ضرورت عقل و نه با نظر و تأمل، شناخته می‌شود، و این (نکته) را پیامبرانِ مؤیَّدِ به‌معجزات بیان کرده‌اند، و قبولِ آن و جب است.

۱۱۹. و اما بحث از کیفیت صدور فعل از خدایْ تعالی، بنابر مشیت او، فضولی است و طَمَعی نابجاست. آنان که در طلب این مناسبت و معرفت آن طمع بستند، حاصل نـظر آنان به‌اینجا می‌انجامد که: معلول اول، از این حیث که ممکن‌الوجود است، فلک از او صادر شده، و از این حیث که تعقل نفس خود می‌کند، نفس فلک از او صادر شده، و این گونه سخنان حماقت است نه آشکار ساختن روابطِ آفرینش.

---

۱. یعنی آن دو دعوی که فلاسفه کردند نخست اینکه گفتند «از واحد جز واحد صادر نگردد»، و دوم اینکه «صفات باری عین ذات اوست نه زائد برآن». [مترجم].

۱۲۰. پس باید مبادی این امور را از پیامبران ـ صلوات‌الله علیهم ـ بپذیریم که در این باره قول صدق را گفتند، چه عقل را در این راه پای رفتن نیست و باید گریبانِ گفتگو از کیفیت و کمیت و ماهیت (آنها) را رها سازد، چه اموری نیستند که قوای بشری امکان (فهم) آنها را داشته باشند، و از اینجاست که صاحب شرع گفت: «در آفرینش خدا بیندیشید، و در ذاتِ خدا میندیشید».[1]

---

۱. «تفکروا فی خلق‌الله و لاتفکروا فی ذات‌الله» ← سیوطی، جامع‌الصغیر، ۱۳۱/۱. این حدیث به‌صورت‌های دیگری نیز وارد شده است. در مثنوی (۴۲۲/۴، چاپ علاءالدوله) می‌گوید:

زین وصیت کرد ما را مصطفی — بحث کم جویید در ذات خدا

آنکه در ذاتش تفکر کردنیست — در حقیقت آن نظر در ذات نیست

[مترجم]

مسألهٔ [چهارم]

در بیان عجز آنان از استدلال بر وجود صانع عالم

۱۲۱. پس گوییم، مردم دو فرقه‌اند:

فرقه‌یی اهل حق‌اند و معتقدند که عالم حادث است و بنابراین به‌ضرورت می‌دانند که حادث به‌خودی خود ایجاد نمی‌شود، پس نیازمند صانعی است و خلاصهٔ مذهب آنان قول به‌وجود صانع است.

و فرقهٔ دیگر دهریان هستند که معتقدند عالم قدیم بوده است، آن طوری که اکنون هست و برای آن صانعی اثبات نمی‌کنند و اعتقاد آنان مفهوم و روشن است، و البته برهان عقلی بربطلان آن گواهی می‌دهد. و اما فلاسفه معتقدند که عالم قدیم است و با وجود این برای آن صانعی نیز اثبات می‌کنند. و این مذهب اصولاً در وضعِ خود متناقض است، و نیازی به‌ابطالِ آن نیست.

۱۲۲. و اگر گفته شود هرزمان که ما گوییم: برای عالم صانعی است، نگفتیم که آن صانع، فاعل مختار است و کاری را که قبلاً انجام نمی‌داد، اکنون انجام می‌دهد، به‌طوری که در اَصنافِ فاعلانْ از قبیلِ خیّاط و نسّاج و بنّاء مشاهده می‌شود، بلکه به‌آن جهت او را علت عالم یا مبدأ اول می‌نامیم که علتی برای وجود او نیست و او علت وجود امور

دیگر است، و اگر او را صانع می‌گوییم براین تأویل است.

و برای ثبوت موجودی که وجود او را علتی نیست، به‌زودی برهان قطعی اقامه خواهیم کرد پس گوییم:

عالم و موجودات آن را یا علتی است، یا اینکه آن را علتی نیست و اگر آن را علتی باشد پس آیا آن علت نیز علتی دارد؟ یا ندارد؟ و همچنان است قول در علت آن علت، و در اینصورت یا منتهی به تسلسل می‌گردد که این محال است و یا اینکه منتهی به‌جایی می‌شود و این اخیر علتِ أُولیٰ است که علتی بروجود او نیست که ما او را مبدأ اول گوییم و به‌آن جز موجودی که علتی بروجودش نیست چیزی نمی‌گوییم و آن بالضروره ثابت است.

۱۲۳. اما جایز نیست که مبدأ اول آسمان‌ها باشد، چه آن عدد است و دلیل توحید مانع آن است و بطلان آن با نظر کردن در مبدأ اول شناخته می‌شود و جایز نیست گفته شود که آسمان‌ها یک آسمان است یا جسم واحدی است، یا خورشید واحدی است یا چیزهای دیگر، چه آنها همگی جسم‌اند و جسم مرکب از صورت و هیولی است و جایز نیست که مبدأ اول مرکب باشد و این نکته، به‌نظرِ دومی شناخته می‌شود. و مقصود این است که موجودی که علتی برای وجودش نباشد به‌ضرورت ثابت است و این قولی است که جملگی برآنند.

۱۲۴ و جواب از آن بردو وجه است:

نخست اینکه: به‌سیاق مذهب شما لازم می‌آید اجسام عالم قدیم نیز باشند و برای آنها علتی نباشد، و اینکه می‌گویید: بطلان آن به‌نظر ثانی آشکار خواهد شد، نادرستی این مطلب را در مسألهٔ توحید، و در نفی صفات، بعد از این مسأله، به‌زودی بیان خواهیم کرد.

دوم: مطلبی است که مخصوص این مسأله است و آن این است که گفته شود تقدیراً ثابت شد که این موجودات را علتی ست و برای علت آن نیز علتی است و برای آن

علت نیز علتی دیگر است و علتِ علت را نیز علتی دیگر است و همچنان تا غیرالنهایه. و اینکه می‌گویند محال است علت‌های بی‌نهایتی اثبات کرد، سخنی استوار نیست، چه ما می‌پرسیم آیا آن را از روی ضرورت و به‌غیرِ وَسَطی شناختید یـا بـه‌واسـطهٔ حـدِّ وسطی؟ در حالی که راهی به‌دعوی ضرورت نیست و هرمسلکی که در مناظره ذکـر کردید با تجویز حوادثی که آغازی برای آنها نیست برشما ابطال می‌گردد، و هرزمان که جایز باشد هرآنچه نهایت ندارد در وجود داخل گردد، چرا بعید می‌دانید بعضی از آنها علتی برای دیگری باشد و سرانجام به‌معلولی منتهی شود که معلولی برای آن نیست و یا از جانب دیگر به‌علتی برسد که او را علتی نباشد؟ همچنان که برای زمان گذشته پایانی هست و اکنون ثابت است ولی آغازی ندارد. و اگر گمان برید که حوادث گذشته با هم در زمان حال و در بعضی احوال موجود نیست، و معدوم به‌تناهی و عدم تناهی موصوف نمی‌گردد، همین سخن شما را ملزم به‌اعتقاد به‌مفارقت نفوس از ابدان بشری می‌کند که به‌نظر شما فانی نمی‌شود، و نفوسِ موجودِ مُفارِق از بدن از نظر شماره بی‌نهایت است، چه پیوسته نطفه‌یی از انسان به‌وجود می‌آید و انسانی از نطفه‌یی حـادث مـی‌گردد و سپس هرانسانی می‌میرد و نفس یا روح او باقی می‌ماند و آن از روی عدد غیر از روح کسی است که قبل از او مرده است، یا بعد از او خواهد مرد و اگر همه از لحاظ نوع یکی باشند، به‌نظر شما، در همه حال، در عالمِ وجودْ نفوسی است که به‌شماره نهایتی ندارند.

۱۲۵. و اگر گفته شود: بعضی از نفوس را به‌بعض دیگر ارتباطی و ترتیبی نیست نه طبعاً و نه وضعاً، و ما محال می‌دانیم موجوداتی باشند که نهایتی نداشته باشند وقتی که وضعاً ترتیبی داشته باشند مانند اجسام که بعضی از آنها بربالای دیگری مرتب است و یا اینکه طبعاً ترتیبی داشته باشند، مانند علل و معلولات، اما نفوس چنین نیست، گوییم: رد و ابطال این حکم واجب‌تر از عکس آن است چرا یکی از دو قسم را محال دانسـتید و دیگری را نه، و دلیل این تفریق کدام است؟

و چرا انکار می‌آورید برآنکه می‌گوید: نفوسی که نزد شما آنها را نهایتی نیست، از

ترتیبی خالی نیست، چه وجود بعضی قبل از بعض دیگر است و شب‌ها و روزهای گذشته را نیز نهایتی نیست وقتی ما وجودِ نفسی را در هرروز و شب تقدیر می‌کنیم، می‌بینیم که آنچه از وجود اکنون حاصل است، از نهایت خارج است و در مرتبهٔ وجود به‌ترتیبی واقع است یعنی بعضی بعد از بعضی دیگر است، و غایتِ علت آن است که بگوییم طبعاً، قبل از معلول است همچنان که ممکن است بگوییم: ذاتاً فوق معلول است نه مکاناً، پس هرگاه، این حقیقت در باب «قبلِ» حقیقیِ زمانی محال نباشد، شایسته این است که در باب «قبلِ» ذاتیِ طبیعی نیز محال نباشد. و دلیلشان چیست که اجسامی را که مکاناً و الی غیرالنهایه بعضی از آنها بالای بعضی دیگر است جایز نمی‌دانند ولی موجوداتی را که بعضی از آنها الی غیرالنهایه از نظر زمان، بربعضی دیگر مقدم‌اند، جائز می‌دانند و آیا این جز تحکّمِ خُنُک و بی‌اصل نیست؟ و اگر گفته شود: برهانِ استوار برمحال بودن عللی که نهایتی برآنها نیست این است که بگوییم: هریک از علت‌ها، فی‌نفسه یا ممکن است یا واجب؟ پس اگر واجب است چرا نیازمندِ علتی است؟ و اگر ممکن است، تمامِ این موجوداتْ موصوف به‌صفتِ امکان هستند، و هرممکنی نیازمند علتی است که برذاتِ او زائد است، پس کلِ (موجودات) نیازمند علتی می‌شوند که خارج از ذاتشان باشد.

۱۲۶. گوییم: دو لفظِ «ممکن» و «واجب» کلماتی مبهم هستند، مگر اینکه به‌واجب اراده کنیم، آنچه را که برای وجودش علتی نیست، و به‌ممکن اراده کنیم آنچه را که برای به‌وجود آمدنش به‌علتی زائد برذاتش نیاز باشد. حال اگر مراد این باشد، برمی‌گردیم به‌این کلمه، و گوییم: هرچیزی ممکن است بدین معنی که برای وجودش به‌علتی زائد برذات خود نیازمند است، و «کُلّ» ممکن نیست بدین معنی که علتی زائد برذات خود و خارج از آن ندارد، و اگر به‌لفظ ممکن، غیر از آنچه ما اراده کرده‌ایم بخواهند، آن معنی مفهوم و روشن نیست.

۱۲۷. و اگر بگویند: از این قول برمی‌آید که واجب‌الوجود به‌ممکن‌الوجود قوام و

استواری یابد، در صورتی که این امر محال است.

گوییم. اگر به‌واجب و ممکن آنچه را که ما اراده کردیم بخواهید، این عین مطلوب است و ما دلیلی نمی‌دانیم که آن محال باشد، و این مانند آن است که کسی بگوید: محال است که قدیم به‌حوادث تقوم بیابد، و زمان نیز پیش آنها قدیم است و هریک از دوره‌ها نیز حادث است و آنها ذواتی هستند که آغاز زمانی دارند، ولی مجموع آنها آغازی ندارد

۱۲۸. پس آنچه آغازی برایش نیست به‌ذواتِ اوایل تقوم یافته است که آغاز زمانی داشته‌اند، و ذوات اوایل برآحاد، قابل صدق است، ولیکن برمجموع صادق نمی‌آید، و از این روست که به‌هرواحدی گفته می‌شود که او را علتی است و گفته نمی‌شود که مجموع را علتی است، و چنین نیست که هرچیزی که برآحاد صادق می‌آید، لازم باشد که برمجموع نیز صدق نماید، چه (علت) صادق آمده است برهرواحدی برای اینکه واحد است، و نیز بعض است و نیز جزء است، و برمجموع صادق نمی‌آید و هرمکانی از زمین را که در نظر آوریم، روز از آفتاب کسب نور کرده، شبانگاه تاریک می‌گردد. و هرواحدی حادث است، یعنی قبلاً نبوده و آغازی برای آن است پس از آنکه آغازی برای آن نبوده است، پس آشکار شد که او را آغازی بوده، و حال آنکه به‌نظر آنان، یعنی فلاسفه، مجموع را آغازی نیست. لذا چنین برمی‌آید که اگر کسی جایز بشمارد که حوادثی باشد، بی‌آنکه آغازی داشته باشد، این حوادث، درواقع عَناصِرِ اربعه و مُتَغَیِّرات‌اند، پسْ آنان از انکار عللی که نهایتی برای آنها نیست ناتوانند؛ و از همین جا ثابت می‌شود که فیلسوفان را به‌سببِ این اشکال به‌اثباتِ مبدأ اول راهِ وصولی نیست، و از همین جاست که فِرَقِ گوناگون این جماعت به‌تحکم و سفسطه روی می‌آورند.

۱۲۹. و اگر گفته شود: دوره‌ها و صورت‌های عناصر در حال حاضر موجود نیست، و آنچه از آن بالفعل موجود است، صورت واحدی است، و هرچیزی که وجود ندارد، به‌تناهی و عدم تناهی وصف نمی‌شود، مگر آنکه وجود آنها را در وهم، مقدر بدانیم ـ که

امکان تقدیر آنها در وهم چندان هم بعید نمی‌نماید ـ و اگر چه برخی از مقدورات علت برخی دیگر باشند، پس انسان آنها را در وهم خویش فرض می‌نماید، ولی سخن دربارهٔ موجودات خارجی است نه موجودات ذهنی.

پس باقی نمی‌ماند مگر نفوس مردگان. و گروهی از فیلسوفان بدین رفته‌اند که این نفوس پیش از پیوستن به‌بدن‌ها واحد و ازلی بوده‌اند و پس از ترک بدن‌ها نیز با هم اتحاد می‌یابند، پس در آنها شماره نیست، و لازم به توصیف نیست که نهایتی هم برای آنها تصور نتوان کرد. گروه دیگری گفته‌اند: نفس تابع مِزاجِ بدن است، و همانا معنی مرگ نابود شدن آن است، و بدون جسم و به‌مجرد جوهر خویش قوامی ندارد، پس در این صورت نفوس وجود ندارند، مگر در مورد زندگان و زندگان موجوداتِ محدود و محصورند، با این همه، نهایت از آنها منتفی نمی‌گردد، و معدومات هرگاه هم که موجود فرض شوند، به‌وجودِ نهایت و یا عدمِ آن، جز در وهم قابل وصف نیستند.

۱۳۰. جواب این است که ما این اشکال را دربارهٔ نفوس، برابن‌سینا و فارابی و دیگر محققان این گروه وارد آورده‌ایم، چه حکم کرده‌اند به‌اینکه: نفس جوهری است قائم به‌نفس خود، و این قول اختیار ارسطو و مفسران معتبرِ او از پیشینیان است، و هرکس از این مسلک عدول نماید، او را گوییم: «آیا می‌توان تصور کرد که چیزی حادث شود و باقی بماند یا نه؟» اگر بگویند: نه، آن محال است، و اگر بگویند: آری، گوییم: چون هرروز حدوث و بقاء چیزی را مسلم فرض کنیم، ناچار تاکنون موجوداتی گرد آمده‌اند که نهایتی برآنها متصور نیست. پس هردوره‌یی اگر هم منقضی گردد، حصول موجودی که در آن زمان باقی بماند و منقضی نشود، محال نمی‌نماید. و بدین تقدیر اشکال همچنان برقرار می‌ماند، و اهمیتی هم ندارد که آنچه باقی می‌ماند، نفس آدمی یا پری یا شیطان، یا هرچه از موجودات که در نظر آوری، باشد، و این اشکال بر هر مذهبی که آنها داشته باشند وارد است مادام که در اثبات دوره‌هایی که نهایتی نداشته باشد، اصرار می‌ورزند.

مسألهٔ [پنجم]

در بیان عجز آنهاست از اقامهٔ دلیل براینکه خداوند، یکتاست، و اینکه گویند فرض دو واجب‌الوجود، به‌نحوی که هریک از آن دو بدون علت باشند، جایز نیست.

۱۳۱. و استدلال آنان براین قول، از دو طریق است:

طریق نخستین: این است که می‌گویند: هرگاه واجب‌الوجود دو باشد، در اینصورت نوعِ وجوبِ وجود برهریک از آن دو مقول[1] خواهد بود. و آنچه به‌او گویند که واجب‌الوجود است از دو حال بیرون نیست: یا وجودش به‌ذات خویش واجب است، و در اینصورت نمی‌توان تصور کرد که برای غیر از خودش باشد، یا وجوبِ وجودش از برای علتی است، و بدینسان ذات واجب‌الوجود معلول می‌شود و اقتضایِ علتی می‌کند که وجوب وجود ،ز آنِ او باشد، و حال آنکه ما به‌واجب‌الوجود اراده نمی‌کنیم مگر آن را که در وجود یافتنِ خود، به‌هیچ وجه، به‌علتی نیازمند نباشد، و گمان برده‌اند که نوع

---

۱. مقول، بروزن مصون، در لغت به‌معنی «گفته شده» است، و در اصطلاح منطقی به‌معنی محمول یا قابل حمل و اسناد است. مثلاً گویند: «کلمهٔ حیوان مقول است برهمهٔ انسان»، یعنی قابل حمل یا اسناد برهمهٔ انسان است [مترجم].

انسان مقولِ برزید و برعمرو است، و زید به‌ذات خویش انسان نیست، زیرا اگر به‌ذات خود انسان باشد، دیگر عمرو انسان نتواند بود، بلکه به‌علتی که او را انسان کرده و همچنین عمرو را انسان کرده، و از اینجا انسانیت به‌تکثیر مادهٔ در بردارندهٔ آن، تکثیر یافته، و تعلق آن به‌ماده، معلولی است که (علت) آن ذات انسانی نیست، ثبوت واجب بودن وجود نیز برای واجب‌الوجود اگر لذاته و جز او را نباشد، چنین است، و اگر (وجوب وجود) به‌جهت علتی باشد، در اینصورت او معلولی است و واجب‌الوجود نیست، پس با این بیان ظاهر گشت که واجب‌الوجود باید یکی بیشتر نباشد.

۱۳۲ گوییم: اینکه می‌گویید نوع وجوب وجود برای واجب‌الوجود یا لذاته است یا به‌جهت علتی، این تقسیم غلطی است، زیرا پیش از این بیان داشتیم که لفظ «وجوب‌الوجود» مجمل است، مگر آنکه از آن نفی علت را اراده کنند، پس ما این عبارت را استعمال کرده می‌گوییم: چرا ثبوت دو موجود را که هیچکدام معلول علتی نیستند و یکی علت دیگری نمی‌باشد محال می‌شمارید؟ چون وقتی که می‌گویید: آنکه (وجودش) را علتی نیست، ذاتاً و یا سبباً علتی ندارد، تقسیم غلطی است زیرا نفی علت و استغنای وجود از علت، دلیلی نمی‌خواهد، و اگر گوینده‌یی بگوید: «آنچه علت ندارد، یا به‌ذات خویش است که علتی ندارد یا به‌سبب علتی دیگر» چه معنی تواند داشت؟ زیرا وقتی می‌گوییم «علتی ندارد»، سلب محض می‌کنیم، و سلب محض را نه علتی است و نه سببی، و دربارهٔ او گفته نمی‌شود که (وجوب وجودش) به‌ذاتش است یا به‌ذاتش نیست.

۱۳۳ و اگر مقصود شما به‌وجوب وجود، وصفی ثابت برای «واجب‌الوجود» است یعنی آنچه علتی برای وجودش نیست، این نیز فی‌نفسه مفهوم نیست و آن کس که از سخنش نفی علت برای وجود واجب برمی‌آید، یعنی سلب محض، دیگر نمی‌گوید: آیا به‌ذات خویش (واجب) است یا به‌سبب علتی؟ تا اینگونه تقسیم درست باشد. پس آشکار می‌شود که این برهان از فسادِ عقل است و اصلی ندارد.

۱۳۴. ما می‌گوییم: معنی سخن شما که او واجب‌الوجود است، این است که علتی، برای وجودش نیست، منظور از این سخن، مُعَلَّل بودنِ وجود من حیث ذات نیست، چه او را در وجود هیچ علتی نتواند بود. و برای وجودش اصولاً علتی متصور نیست. این تقسیم گذشته از اینکه به‌سلب باز می‌گردد ما را به‌برخی از صفات اثباتی نیز رهنمون نیست، زیرا اگر گوینده‌یی بگوید: آیا سیاهی، رنگی است به‌ذات خویش یا به‌جهت علتی؟ اگر به‌ذات خویش باشد، لازم می‌آید که سرخی، رنگی نباشد، و این نوع، یعنی «رنگ بودن» فقط از آن ذاتِ سیاهی باشد، به‌علتی که آن را رنگ قرار داده، شایسته است که سیاهیی به‌تعقل آید که رنگ نباشد یعنی علت آن را رنگ نکند، زیرا آنچه زائد بر ذات، به‌جهت علتی برایِ ذاتْ اثبات شود، تقدیرِ عدمِ آن در وهم ممکن است؛ گو اینکه (در عالم) وجود تحقق‌پذیر نباشد، ولکن گوییم که این تقسیم در (اصل) خطاست، زیرا در حق سیاهی نگویند که به‌ذات خویش رنگ است تا آن قول مانع غیر آن باشد، و همچنین نگویند که این موجود به‌ذات خویش واجب است یعنی به‌ذات خویش علتی ندارد، به‌عبارت دیگر به‌وسیلهٔ هیچ چیز جز ذات خویش نمی‌تواند هستی یابد.

۱۳۵. طریقهٔ دوم آنان این است که می‌گویند: اگر دو واجب‌الوجود فرض نماییم، یا از هرجهت متماثل خواهند بود یا مختلف، حال اگر از هرجهت نظیر هم باشند تعدد و دوگانگی تعقل نمی‌شود زیرا که دو سیاهی دوتایند آنگاه که آن دو در دو محل باشند، یا در یک محل یا دو زمان متفاوت. اما وقتی، سیاهی و حرکت در محلی واحد و در وقتی واحد باشند، آن دو به‌جهتِ اختلافِ ذات دوتایند، ولیکن آنگاه که دو ذات مانند دو سیاهی اختلاف نداشتند، و در زمان و مکان هم اتحاد داشتند، تعددشان به‌تعقل نیاید. و اگر روا باشد که بگویند: در یک وقت و در یک محل دو سیاهی باشد، جایز است که دربارهٔ هرشخصی بگویند که او دو شخص است ولی مغایرت میان آن دو آشکار نیست و چون تماثل از همهٔ جهات، محال باشد، از اختلاف چاره‌یی نیست، اختلافی که تنها در

ذات است نه در زمان و مکان.

۱۳۶ و هرگاه که آن دو در یک چیز اختلاف داشتند، از دو حال بیرون نیست: یا آن دو در یک چیز با هم شریک‌اند، یا شریک نیستند، اگر در چیزی با هم شریک نیستند، محال لازم آید زیرا در اینصورت آن دو، نه در وجود و نه در وجوب وجود و نه در اینکه هریکی از آن دو به‌نفسِ خویش در محلی قائم باشند، با هم مشترک خواهند بود.

ولی هرگاه در چیزی اشتراک و در دیگری اختلاف داشته باشند آن‌چه در آن اختلاف دارند غیر آن چیزی است که در آن اشتراک دارند و از این حالت، ترکیب و انقسام پدید آید و حال آنکه واجب‌الوجود ترکیبی ندارد، و همچنان که به کمیت بخش‌پذیر نیست، قابل انقسام به‌قول شارح[1] هم نیست چه ذات او از امور مختلف ترکیب نیافته است تا قول شارح (تعریف) به‌تعدد آن دلالت کند، مانند دلالت حیوان و ناطق بر آنچه که ماهیت انسان بدان استوار است و آن «حیوان» و «ناطق» است و مدلولِ لفظِ «حیوان» از کلمهٔ انسان، غیرمعنی ناطق است، زیرا انسان مرکب از اجزایی است که در تعریف به‌واسطهٔ الفاظ انتظام می‌یابد و براین اجزاء دلالت دارد، و اسم انسان برمجموعِ آن دو اطلاق می‌شود و این امر در موردِ واجب‌الوجود به‌تصور نمی‌آید و جز از این طریقْ دوگانگی نیز، متصور نیست.

۱۳۷. و جواب این است که مسلماً دوگانگی به‌تصور نمی‌آید، مگر به‌مغایرت در چیزی خاص و تغایرِ متماثلان از هیچ جهت به‌تصور نمی‌آید، و لیکن شما که می‌گویید: این نوع ترکیب در ذاتِ مبدأ اول محال است، تحکم محض است، و برهانِ شما برآن چیست؟

1. در اصطلاح منطقیان **قول شارح** به‌معنی تعریف یا معرف است و مراد به‌آن هرقولی است که تصور مجهول را معلوم گرداند و هرقولی که مایهٔ روشن شدن و یا اکتساب تصدیقی باشد آن را **قول جازم** گویند [مترجم].

۱۳۸. و باید این مسأله را به‌تنهایی مورد بحث قرار دهیم، چه از سخنان مشهور آنان این است که مبدأ اول قابل انقسام به‌قول شارح نیست، همچنان که به‌کمّ نیز قابل تقسیم نیست، و اثبات یگانگی خداوند نیز نزد ایشان مبتنی براین (اصل) است.

بلکه گمان دارند که توحید، جز با اثبات یگـانگی، بـرای ذاتِ بـاریْ سـبحانه، از هرلحاظ، کامل نیست، و اثبات وحدت، تنها به‌نفی کثرت از تمام لحاظ، ممکن است، و کثرت از پنج جهت برذوات عارض می‌گردد:

نخست: با پذیرش انقسام، یا بالفعل یا در وهم، و از اینجاست که گویند: جسم واحد، واحد مطلق نیست بلکه واحد است به‌سبب اتصال قائم و قابل زوال، و همو در وهم قابل تقسیم به‌کمیت است، و این در مورد مبدأ اول محال است.

دوم: این است که شیء در عقل به‌دو معنی مختلف انقسام پذیرد ولی نه بـه‌طریق کمیت، مانند انقسام جسم به‌هیولی و صورت، زیرا هریک از صورت و هیولی، اگرچه هیچکدام بدون دیگری قائم به‌نفس خویش نیستند، با این همه از نظر حد و حقیقت دو چیزِ گوناگونند که از مجموع آنها چیزی واحد حاصل می‌گردد که جسم باشد و ساحَتِ خداوندِ سبحان از این (انقسام و کثرت) مُبَرّاست، و جایز نیست که باریْ سبحانه برایِ جسمی صورت و برایِ جسمی دیگر هیولیٰ باشد، و یا هردوِ آنها بوده باشد. اما مـنعِ مجموعِ آن دو به‌دو علت است: یکی اینکه آن جسم در زمانِ تجزیه، به‌کمیت، قـابل نقسام است: یا فعلاً یا وهماً ـ دوم اینکه آن (جسم) در معنی قابل انقسام به‌صورت و هیولی است. ـ واجب‌الوجود ماده هم نیست زیرا ماده نیازمند صورت است، و او از تمامِ این وجوه بی‌نیاز است. پس جایز نیست وجودش به‌چیزی غیر از خـودش پـیوسته باشد، و نه صورت است که نیازمند به‌ماده باشد.

سوم: کثرت بـه‌صفات، بـه‌تقدیر عـلم و قـدرت و اراده، زیـرا ایـن صـفات اگـر «واجب‌الوجود» باشند وجوب وجود میان «ذات» و «صـفات» مشـترک مـی‌شود، و کثرت در واجب‌الوجود لازم می‌آید، و وحدت منتفی می‌شود.

چهارم: کثرتِ عقلی که از ترکیب جنس و فصل حـاصل مـی‌گردد، زیـرا سـیاهی

عبارت از سیاهی و رنگ است و سیاهی در نظرِ عقل، غیر از رنگ است، بلکه «رنگ بودن»، «جنس» است و سیاهی «فصل» ست، پس سیاهی مرکب از جنس و فصل است، و «حیوانیّت» در نظر عقل غیر از «ناطقیّت» است، زیرا «انسان»، «حیوان» و «ناطق» است، و «حیوان» جنس و «ناطق» فصلِ آن است، و آن مرکب از جنس و فصل است که نوعی کثرت است و چنین پندارند که این نیز از مبدأ اول به‌دور است

پنجم: کثرتی که از جهت تقدیر ماهیت لازم می‌آید و از تقدیر وجود برای این ماهیت، زیرا انسان را قبل از وجود، ماهیتی ست که وجود برآن وارد می‌شود[1] و بدو نسبت داده می‌شود، و مثلاً مثلث نیز چنین است که او را ماهیتی است و آن اینکه: شکلی است که ضلع برآن محیط است، ولی وجود جزئی از ذات این ماهیت نیست که مقوم آن باشد و ازاینجاست که امکان دارد شخص عاقل ماهیت انسان و مثلث را درک کند ولی نداند که آیا آن دو را در خارج وجودی هست یا نه، و اگر وجودْ پیش از هستی یافتنِ در عقل، مقوم ماهیت آن می‌بود، البته ثبوتِ ماهیت آن پیش از وجودش در ذهن تصور نمی‌شد. پس وجود منسوب به‌ماهیت است، خواه لازم باشد به‌حیثی که این ماهیتْ موجود باشد مانند آسمان، یا آنکه بعد از آنکه نبود عارض شود، مانند ماهیتِ انسان در «زید» و «عمرو» و ماهیتِ اَعراض و صورت‌های حادث.

۱۳۹. و باز گمان برده‌اند که واجب است این کثرت هم از ذات اول نفی شود و گفته شود: که او را ماهیتی نیست که وجود برآن اضافه شود، بلکه وجود برای او واجب است، همچنان که ماهیت برایِ غیر او. پس وجود واجب ماهیت است و «حقیقتِ کلی» و «طبیعتِ حقیقی»، همچنان که انسان و درخت و آسمان ماهیت است، زیرا اگر ماهیتی برای او ثابت شود در اینصورت «وجودِ واجب» این ماهیت را لازم باشد، و مقوم آن

---

۱. به‌قول حاجی سبزواری:

اِنَّ الوُجودَ عارِضُ المَهیَّة ... تَصوُّراً و اتَّحدا هُویَّه

(منظومهٔ حکمت، ۱۳، چاپ ناصری) [مترجم]

نباشد، و حال آنکه لازم، تابع و معلول است، پس وجودِ واجب معلول مـی‌شود و آن مناقض با واجب بودنش است.

ولی با وجود همهٔ اینها آنان دربارهٔ باریْ تعالی گویند که: مبدأ است و اول است و موجود است و جوهر و واحد و قدیم و پایدار و عالم و عقل و عاقل و معقول و فاعل و خالق و مرید و قادر وحی و عاشق و معشوق و لذیذ و متلذذ و جواد و خیر محض است و گمان می‌کنند که همهٔ این سخنان تعبیر از یک معنی است، و این از شگفتیهاست.

۱۴۰. پس شایسته چنان است که نخست برای تفهیم، مذهبِ آنان را تحقیق کنیم، سپس به‌اعتراض بپردازیم زیرا اعتراض برمذهب، پیش از درست فهمیدنِ آن، به‌منزلهٔ «تیر انداختن در تاریکی است».[۱]

و عمده در فهم مذهب ایشان این است که می‌گویند: ذات مبدأ اول واحـد است و آنچه تکثر دارد نام‌هایی است که به‌خدا نسبت داده می‌شوند یا نسبت اوست به‌چیزها. باید دانست که سلب موجب کثرت در ذاتِ مسلوبٌ‌عنه نمی‌شود و اضافه نیز موجب کثرت نمی‌گردد، پس آنان کثرتِ صفاتِ سلبیه را انکار ندارند، و همچنین کثرتِ صفات ثُبُوتیّه را (انکار نمی‌کنند) ولی حق این است که اثباتِ وجودِ صفات برای او، جملگی به‌سلب و اضافه باز می‌گردد.

۱۴۱. زیرا می‌گویند: آنگاه که او را «اول» می‌گویند، این اضافه و نسبت به‌موجودات غیرِ اوست، و آنگاه که «مبدأ» گفته می‌شود، آن نیز اشاره بدین است که وجود غیر او نیز متعلق بدوست، و او سبب آن است، و این نسبتی است او را با معلولاتش، و آنگاه که «موجود» گفته شود معنایش معلوم است، و آنگاه که «جوهر» گفته شـود مـعنای آن وجودی است که حلول او را در محلی (موضوعی) از او سلب می‌کنند، و این خود سلب است، و وقتی «قدیم» گفته می‌شود معنایش سلبِ عدم از او در اول است، و آنگاه که

---

۱. «رَمْیٌ فی عِمایةٍ» تیر انداختن در نابینایی

«باقی» گفته می‌شود سلب عدم از او در آخر است، و حال معنای باقی و قدیم برمی‌گردد به‌اینکه وجود او نه مسبوق به‌عدم است و نه ملحوق بدان. و آنگاه که «واجب‌الوجود» گفته می‌شود، معنایش این است که موجودی است که او را علتی نیست و علت غیر خود است و این نیز جمع میان سلب و اضافه است، زیرا نفي علت از او سلب است، و علت قرار دادن براي غيرِ خودش اضافه است. و آنگاه که «عقل» گفته می‌شود، معنایش آن است که موجودی است که از ماده بریء است و هر موجودی که صفتش این باشد، او عقل است، یعنی ذات خویش را تعقل می‌کند و برآن شعور دارد و غیر خود را نیز تعقل می‌کند، و ذات خدای تعالی دارای این صفت است، یعنی از ماده بریء است، پس در اینصورت او عقل است و آن دو تعبیر است از یک معنی. و آنگاه کـه «عـاقل» گـفته می‌شود، یعنی ذات او عین عقل است و او را معقولی است که همان ذات اوست، او خود را می‌فهمد و نفس خویش را تعقل می‌کند، پس ذات او هم معقول است و هم عاقل است و هم عقل است و تمام این امور به‌یک معنی باز گردد زیرا او معقول است از حیث آنکه ماهیتی مجرد از ماده است که چیزی از او پوشیده نیست و هرگاه نفس خود را تعقل کند «عاقل» باشد و نفسش برای او معقول و از آن بابت که ذات خویش را تعقل کـند نـه چیزی زائد برذات خویش را، «عقل» نامیده می‌شود، و بعید نیست که عاقل و معقول اتحاد داشته باشند،[1] زیرا عاقل آنگاه که «به‌عاقل بودنش» بـیندیشد، هـمین انـدیشه به«عاقل بودن» ایجاب می‌کند که به‌وجهی عاقل و معقول یکی باشند. اما عقل ما باید با عقل اول مفارق باشد، زیرا هرچه عقل اول دارد، همیشه بالفعل است، و آنچه ماراست گاهی بالقوه است و زمانی بالفعل.

و آنگاه که (خالق) و (فاعل) و (باری) و سایر صفات فعلی گفته می‌شود: معنایش این است که وجودش وجود شریفی است، که وجود همگان لزوماً از او فیضان می‌یابد، و وجود غیر او حاصل از وجود اوست و تابع وجود او، آنچنان که نور، تابع خورشید

---

۱. در یک نسخه «عقل و معقول اتحاد داشته باشند».

است و گرمی‌ها تابع آتش، و نسبت عالم به‌او، مانند نسبت نور به‌آفتاب نیست مگر در معلول بودن، والا این بدان نماند، زیرا آفتاب به‌فیضان نور از خویش آگاهی ندارد و نه آتش به گرم کردن خود، زیرا آن برآمده از طبع و (طبیعت) محض است، ولی مبدأ اول به‌ذات خویش آگاه است و ذات او مبدأ وجود دیگری است، و فیضان آنچه از او افاضه می‌شود، برای او معلوم است و بدانچه از او صادر می‌شود غفلتی ندارد، و همچنین او مانند یکی از ما نیست، که میان یک بیمار و آفتاب حایل شویم و حرارت آفتاب را به‌ضرورت (نه به‌اختیار) از مریض دور سازیم، خدا عالم است به‌اینکه کمال او در این است که چیز دیگری از او مستفیض شود، یعنی برهمه جا سایه افکنده در حالیکه شخص ایستاده در برابر خورشید به‌فرض آنکه به‌سایه خود واقف باشد، شبیه او نیست، زیرا سایه‌افکن و فاعلِ سایه شخصِ مادی اوست، و دانا و خشنود به‌افتادن سایه، نفس اوست نه کالبد او. و دربارهٔ حق اول چنین نیست زیرا هم فاعل است و هم عالم، و علم او مبدأ فعل اوست و همچنین او راضی است یعنی ناخشنود نیست حتی اگر فرض این هم ممکن باشد که جسم سایه‌افکن به‌افتادن سایه از سوی خود آگاه و خشنود باشد، باز هم مساوی با مبدأ نباشد. زیرا اول، خود عالم و فاعل است و علم او مبدأ فعلش می‌باشد و علم او به‌خودش در اینکه مبدأ تمام چیزهاست، علت فیضان هستی به‌همگی (موجودات) است زیرا نظام موجود (محسوس) تابع به‌نظام معقول است یعنی برآن می‌افتد و (مطابق می‌شود) و فاعل بودن او، برعالم بودنش به‌تمام (موجودات) چیزی برعلم او به‌ذاتش نمی‌افزاید، زیرا آنکه نداند که مبدأ کل موجودات است ذات خویش را نیز نداند پس به‌قصد اول، برای او ذاتش معلوم است، و به‌قصد ثانی (موجودات) او را معلوم می‌شود، و این معنی فاعل بودن اوست، و آنگاه که گفته می‌شود: (قادر) است، مراد این است که او فاعل است به‌نوعی که در پیش تقریر کردیم و آن این است که وجود او وجودی است که مقدورات از او فیضان می‌یابند و با فیضان آنها در تمام موجودات کمال و زیبایی به‌بالغ‌ترینْ وُجوهِ ممکن ایجاد می‌شود.

۱۴۲. و آنگاه که می‌گویند: (مرید) است مراد این است که او نسبت بدانچه از او افاضه می‌شود غافل نیست، و (برافاضه شدنش) ناخشنود نه، بلکه او داناست براینکه کمال او در این است که کلِّ (موجودات) از فیضانِ او هستی یابند، و از اینجاست که می‌گویند او (راضی) است، و جایز است که به(راضی) (مرید) هم بگویند: زیرا اراده عین قدرت است، و قدرت نیست مگر عین علم، و علم نیست مگر عین ذات، و در اینصورت تمام (این صفات) به‌ذات او برمی‌گردند، و این بدان سبب است که علم او به‌اشیاء، مأخوذ از آنها نیست و،الا می‌گفتند که او صفتی یا کمالی را از غیر خود مستفید گشته و آن در حق واجب‌الوجود محال است، ولیکن علم ما به‌دو گونه است: علم به‌معنای چیزی که از صورت شیء (در ذهن) حاصل می‌گردد مانند علم ما به‌صورت آسمان و زمین، و علم به‌معنای چیزی که ما آن را اختراع می‌کنیم، مانند تصور چیزهایی که ما صورت آن را مشاهده نمی‌کنیم ولی نفس ما بدانها آگاه است و آن را ایجاد می‌کنیم، پس وجودِ صورت از علمْ مستفاد است نه علمْ از وجود، و علم (مبدأ) اول از قسم دوم است، زیرا حضور نظام عالم در ذات وی، سبب فیضان این نظام از ذات او می‌گردد، آری اگر تنها حضورِ صورتِ نقشی یا کتابتی در نفسِ ما اثر بگذارد، آن اثر در حدوث صورت کافی است، و علم بدان از جانب ما، در حقیقت، قدرت و اراده است، ولیکن به‌علت قصور ما، تصورمان در ایجاد صورت کافی نیست، بلکه با همهٔ اینها نیازمند ارادهٔ متجدّده‌یی هستیم که از «قوهٔ شوقیه» برانگیخته باشد، تا از آن دو قوهٔ محرک اعصاب و عضله‌ها در اندام‌ها آتی به‌حرکت درآید، و با حرکت عضله‌ها و اعصاب دست و غیر آن به‌حرکت آید و با تحرک آن خامه یا جز آن به‌حرکت درآید، تا آن صورتی که قبلاً در نفوس ما متصور بوده تحقق خارجی یابد، و از اینجاست که صرفاً وجود این صورت در نفوس ما، قدرت و اراده شمرده نمی‌شود، بلکه قدرت (موجود) در ما از مبدأیی است که محرک ماهیچه‌هاست و این صورت به‌سبب محرک بودن این عضله‌ها محرک است که آن مبدأ قدرت است، ولی در واجب‌الوجود چنین نیست، زیرا او از قوایی که در اطراف او پراکنده شده است، مرکب نیست، بلکه قدرت و اراده و علم او یک چیز است. و آنگاه

که او را (حی) می‌گویند مقصود این است که او عالم به‌علمی است که هستی از آن فیضان می‌یابد و فعل او گفته می‌شود. و حیّ در حقیقت فعال و دراک است و مراد از آن ذات اوست به‌نسبت به‌افعالش، بدان گونه که ذکر کرده‌ایم، نه مانند حیات ما که آن جز با دو قوهٔ مختلف تمام نیست، که از آن دو ادراک و فعل منبعث می‌گردد، پس حیات او عین ذات اوست. و آنگاه که او را (جواد) می‌گویند، مراد این است که کل موجودات از او فیض می‌یابند، نه برای غرضی که به‌خود او مربوط باشد. و جود به‌دو چیز تمام می‌شود: نخست اینکه مُنعَمٌ علیه را در آنچه بدو می‌بخشند فایدتی باشد زیرا کسی که به‌بی‌نیازی چیزی می‌بخشد، به‌صفتِ جود موصوف نمی‌شود.

دوم اینکه، جواد محتاج به‌جود نیست، چه در اینصورت اقدام او بربخشیدن به‌سبب حاجت نفس‌اش می‌باشد، و هرکس جود می‌کند تا او را مدح و ثنا گویند، یا از سرزنش رها شود، او جواد نیست و «سوداگر» است! همانا جود حقیقی خدای راست، سبحانه و تعالی، زیرا او اقدام به‌جود می‌کند نه برای آنکه از سرزنش خلاص شود و نه برای اینکه به‌کمالی برسد که از ستایش برخاسته باشد پس جواد اسمی است که از عظمت وجود او، همراه با نسبت فعل و سلب غرض، خبر می‌دهد، و در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند.

۱۴۳. و آنگاه که می‌گویند او (خیر محض) است، یا مراد این است که وجود او از نقص و امکانِ عدم بری‌ء است، زیرا شر وجودی ندارد،[۱] و بلکه راجع می‌شود به‌عدم جوهری، یا عدم صلاح حال جوهر، والا وجود از حیث آنکه وجود است، خیر است، پس این اسم به‌سلب برمی‌گردد به‌سَبَبِ امکان نقص و شر؛ و یا اینکه خیر گفته می‌شود، بدان سبب که سبب نظام اشیاء است، و اول، مبدأ نظام هرچیزی است، پس او خیر است، و این اسم دالّ بروجود است با نوعی نسبت.

---

۱. بسیاری از فلاسفهٔ اسلام گویند «شرور اعدام» یعنی شرور اموری عدمی هستند و وجود ندارند. در منظومهٔ حاجی سبزواری خوانده‌اید که:

وَ الشَّرُّ أعدامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَن ... يَـقُولُ بِـالیَزدانِ ثُـمَّ الأهْـرَمَنْ

[مترجم].

و آنگاه که (واجب‌الوجود) گفته می‌شود معنایش این است که او وجودی است با سلب هرگونه علتی برای وجودش و محال بودن هرگونه علتی برای عدمش، در اول و در آخر. و آنگاه که (عاشق و معشوق و لذیذ و ملتذ) گفته می‌شود معنایش این است که هرجمال و بهاء و کمالی نزد صاحبِ کمال محبوب و معشوق است، و لذت را جز ادراکِ کمالِ ملایم معنی‌یی نیست و آن کس که کمال خویش را در احاطهٔ به‌معلومات ـ اگر ممکن باشد ـ شناخت و جمال صورت و کمال صورت خویش را دریافت و نیروی اندام‌های خود را فهمید و بالجمله دریافت که هرکمالی او را حاضر و ممکن است، اگر این (ویژگی‌ها) را در مورد انسانی تصور نماییم، دوستدار کمال خویش می‌شود، و از آن لذت می‌برد، و هرآینه لذت او به‌تقدیر عدم و نقصان، نقصان می‌یابد، زیرا سُرور بدانچه زوال می‌یابد یا ترس زوالش می‌رود، تمام نیست، و (مبدأ) اول (وجودی است) که روشنی کاملتر و زیبایی تمامتر اوراست، زیرا هرکمالی را که ممکن بدانیم، او را حاصل است و او این کمال را در می‌یابد، و اطمینان دارد که نقصان و زوال را بدانها راه نیست و کمالی که او را حاصل است، برتر از هرکمالی است، و حب و عشق او بدین کمال نیز برتر از هرحبی است، و التذاذ او برتر از هرالتذاذی است، بلکه لذات ما را با لذاتِ او نسبتی نیست، که آن (لذت) والاتر از این است که از آن به‌الفاظ لذت و سرور و طِیبَت تعبیر شود جز اینکه این معانی را نزد ما تعبیرات دقیقی نیست، پس ناچاریم که در استعاره راه دور برویم، همچنان که از او به‌لفظ (مرید) و مختار و فاعل تعبیر می‌کنیم، با آنکه قطع داریم که ارادهٔ او با ارادهٔ ما فاصلهٔ (زیادی) دارد. و همچنین است علم و قدرت او که با قدرت و علم ما، فاصله دارند، پس استبعاد ندارد که لفظ لذت را کنار بگذاریم، و غیر آن را استعمال کنیم.[1]

۱۴۴ و مقصود این است که حال او برتر از احوال فرشتگان است و سزاوارتر است که

۱ چنانکه ابن‌سینا در اشارات، نمط هشتم، به‌جای «لَذّت» «بَهْجَت» را بکار می‌بَرَد و حق را «اَجَلُّ مُبتهِج» تعبیر می‌کند.

مورد غبطه قرار گیرد، و حال آنکه حال فرشتگان از حالات ما برتر است و اگر لذتی جز در شهوت بطن و فرج نباشد، البته حال درازگوش و خوک از حال فرشتگان برتر باشد[1] ولی آنها را لذتی نیست ـ یعنی فرشتگان مقرب مجرد از ماده را، جز شادی حاصل از شعور بدانچه از کمال و جمال بی‌زوال بدان اختصاص یافته‌اند لذتی نیست. ولی آنچه (از لذت) که مبدأ اول راست برتر از آنهایی است که فرشتگان دارند، زیرا وجود فرشتگان ـ که همانا عقول مجرده هستند ـ وجودی است که در ذات خویش ممکن و به‌غیر خویش، واجب‌الوجود است، و امکان عدم خود نوعی شر و نقص است، و هیچ چیز جز از مبدأ اول از تمام شرور برکنار نیست. پس او (خیر محض) است، و بهاء و جمال اکمل او راست همچنین او معشوق است، که غیر او یا به‌او عشق می‌ورزد یا نمی‌ورزد؛ همانطور که عاقل و معقول است، که غیر او، یا او را تعقل می‌کند یا نمی‌کند، و تمام این معانی به‌ذات او برمی‌گردد، و به‌ادراک او ذات خویشتن را و به تعقل او تمام این معانی را، و تعقل او به‌ذات اوست، پس او عقل مجرد است و تمام این امور به‌یک معنی واحد برمی‌گردد.

۱۴۵. و این است طریق تفهیم مذهب ایشان.

و این امور منقسم می‌شود به‌اموری که اعتقاد به‌آنها جایز است، ولی ما بیان می‌کنیم که بنا براصل خود آنها این معانی صحیح نیستند؛ و بدانچه اعتقاد به‌آنها صحیح نیست، تا فساد آنها آشکار شود.

و حال برمی‌گردیم به‌مراتب پنجگانه‌یی که در اقسام کثرت گفتند: و دعوی نفی آنها، و عجز آنها را از اقامهٔ دلیل روشن می‌کنیم و برای هریک از آنها مسأله‌یی جداگانه ترتیب می‌دهیم.

---

۱. این تمثیل از ابن‌سیناست، و آن را در (اشارات، نمط ثامن، ۲۷۶، چاپ مرحوم استاد محمود شهابی) چنین آورده است «لَوْ لَمْ تُوجَدِ السعادةُ إلّا فی الأَکْلِ و الشُّرْبِ وَالنِّکاحِ لَکانَ الحِمارُ أحْسَنَ حالاً مِنَ الملائکة المُقَرَّبینَ، وَ ذلک لا یَقُولُهُ إلاّ الحِمارُ» = اگر نیکبختی جز در خوردن و نوشیدن و کام جستن یافته نشود خران نیکبخت‌تر از فرشتگانِ مقرّب باشند؛ و این سخن را جز خر نمی‌گوید.

مسألهٔ [ششم]

ابطال عقیدهٔ فلاسفه در انکار صفات خدا

۱۴۶. فلاسفه در محال بودنِ اثباتِ علم و قدرت و اراده برایِ مبدأِ اول اتفاق دارند، چنانکه معتزله نیز براین اتفاق کرده‌اند، و گمان برده‌اند که این اسامی در شرع وارد شده، و اطلاق آنها برسبیلِ لغت جایز است، ولیکن همچنان که گذشت این اسامی بـه‌ذاتِ واحدی برمی‌گردد. و اثباتِ صفاتی که زائد برذات وی باشند جایز نیست، آنطور که در حق ما علم و قدرت اوصافی زائد برذات به‌حساب می‌آیند، معتزله گمان برده‌اند که این قولْ موجب کثرت می‌شود، زیرا اگرچه این صفات برما نیز طاری می‌گردد ولیکن آنگاه که متجدد می‌گردند، ما می‌دانیم که آن صفات زائد برذات هستند، و اگر برای وجود خود ما بی‌تأخیری، مقارنه‌یی فرض شود، آنچه از این مقارنه یا سنجش بدست می‌آید همانا زاید بودن صفات برذات خواهد بود، و از دو چیز که یکی بردیگری طریان یابد و معلوم باشد که این، آن یکی و آن یکی، این نیست، و نیز چون با هم اقتران یابند، دو چیز بودن آنها دریافته می‌شود، پس در اینصورت این صفات به‌اعتبار آنکه مقارن با ذات هستند، عین آن نمی‌توانند باشند، زیرا این امر موجب کثرت در ذات واجب‌الوجود می‌شود، و آن محال است، و بدین جهت برنفی صفات اجماع کرده‌اند.

۱۴۷. پس آنها را گوییم که: شما محال بودن کثرت را بدین صورت از کجا شناختید؟ در حالی که به‌جز از معتزله با جملگی مسلمانان مخالفت می‌کنید، و برهانتان برآن چیست؟ زیرا اینکه کسی بگوید کثرت در واجب‌الوجود محال است به‌سبب آنکه ذات موصوف واحد است و از اینجا برمی‌آید که کثرت صفات محال باشد، حال آنکه در این نکته نزاع وجود دارد، و محال بودنش به‌طور ضروری معلوم نیست، پس ناچار باید برهانی باشد.

۱۴۸. و آنها را دو طریقه[1] است:

اول اینکه می‌گویند. برهان براین امر آن است که هریک از صفت و موصوف، هرگاه این آن و آن این نباشد، پس یا یکی از آن دو، در وجود از دیگری بی‌نیاز است، یا هریک از آن دو به‌دیگری محتاج است، یا یکی از دیگری بی‌نیاز است ولی دومی نیازمند بدوست. حال اگر فرض شود که هریک از آنها بی‌نیازند، پس آن دو واجب‌الوجود می‌شوند و این تثنیهٔ مطلقه است و البته محال است.

و اگر یکی از آن دو نیازمند دیگری باشد، پس به‌ناچار یکی از آن دو واجب‌الوجود نیست، چه معنی واجب‌الوجود آن است که قوامش به‌ذات خویش باشد و از همه لحاظ از غیر خود بی‌نیاز باشد، و آنچه به‌دیگری محتاج گشت، آن دیگری علت اوست، زیرا اگر این غیر از میانه برخیزد، وجود وی ممتنع شود، چه وجودش از ذات خودش نیست، بلکه از غیر وی می‌باشد.

۱۴۹. و اگر بگویند: یکی از آن دو محتاج است ولی دیگری نیست، پس آن یکی که محتاج است معلول و دومی واجب‌الوجود است و هرگاه (واجب) معلولی نیازمندِ به‌سبب باشد، نتیجه این می‌شود که ذاتِ واجب، به‌سببی مرتبط شود.

و اعتراض براین قول چنین است که گفته شود: آنچه شما از این سه قسم اختیار

---

۱. مقصود از «طریقه» در اینجا «برهان» است [مترجم].

کرده‌اید قسم سوم است، ولیکن اینکه قسم اول را ابطال می‌کنید به‌اینکه می‌گویید: تثنیهٔ مطلق است، در مسألهٔ پیش از این بیان داشتیم که شما برآن برهانی ندارید، و گفتیم که آن جز برپایهٔ نفی کثرت در این مسأله و مابعد آن تمام نمی‌شود، پس آنچه فرع این مسأله است، چگونه این مسأله برآن مبتنی می‌گردد؟ ولیکن قول مختار این است که بگویند: ذات در قوام و هستی خویش نیازمند صفات نیست و صفات محتاج موصوف‌اند آنچنان که در حق ما همینطور است پس باقی می‌ماند که بگویند: آنچه به‌غیر خود نیازمند باشد، واجب‌الوجود نتواند بود. در جواب آنها گوییم: اگر به‌واجب‌الوجود آن را اراده می‌کنید که علتی فاعلی برای او نباشد، پس چرا می‌گویید فرض اینکه یکی از آن دو محتاج به‌دیگری است، محال است؟ و چه محالی دارد که بگویند: همچنان که ذات واجب‌الوجود قدیم است، و فاعلی ندارد، صفت وی نیز همینطور است و فاعلی برای او نیست، و اگر به‌واجب‌الوجود آن را اراده می‌کنید که او را علت قابله (پذیرا) نباشد، پس آن صفات بنابراین تأویل مربوط به‌واجب‌الوجود نیست، ولی با همهٔ اینها او قدیم است و فاعلی برای او نیست، پس راه گریز از این اشکال چیست؟

۱۵۰. و اگر بگویند: واجب‌الوجود مطلق کسی است که نه علت فاعلی و نه علت قابلی داشته باشد زیرا چون مسلم شد که او علت قابلیه دارد، مسلم می‌شود که معلول نیز هست.

گوییم نامگذاری ذات قابل، به‌علت قابله، از اصطلاحات شماست، و این دلیل بنابراصطلاح شما برثبوت واجب‌الوجود دلالت نمی‌کند، و فقط دلالت می‌کند براثبات طرفی که تسلسل علت‌ها و معلول‌ها بدان منقطع می‌شود، و جز این قَدَر به‌چیزی دلالت ندارد.

و قطعِ تسلسل به‌واحدی که صفاتِ قدیم دارد و فاعلی ندارد نیز ممکن است، همچنان که ذات او را فاعلی نیست، و در ذات خود متقرر است، پس باید لفظ

واجب‌الوجود را ترک نمایید زیرا که امکان التباس در آن است، و برهان جز بر قطع تسلسل دلالت ندارد و البته به‌غیر آن دلالت نمی‌کند، و جز این هرادعایی تحکم است.

۱۵۱. و اگر بگویند: واجب‌الوجود مطلق کسی است که نه علت فاعلی و نه علت قابلی داشته باشد زیرا چون مسلم شد که او علت قابلیه دارد، مسلم می‌شود که معلول نیز هست.

گوییم نامگذاری ذات قابل، به‌علت قابله، از اصطلاحات شماست، و این دلیل بنابراصطلاح شما برثبوت واجب‌الوجود دلالت نمی‌کند، و فقط دلالت می‌کند براثبات طرفی که تسلسل علت‌ها و معلول‌ها بدان منقطع می‌شود، و جز این قَدَر به‌چیزی دلالت ندارد.

و قطعِ تسلسل به‌واحدی که صفاتِ قدیم دارد و فاعلی ندارد نیز ممکن است، همچنان که ذات او را فاعلی نیست، و در ذات خود متقرر است، پس باید لفظ واجب‌الوجود را ترک نمایید زیرا که امکان التباس در آن است، و برهان جز بر قطع تسلسل دلالت ندارد و البته به‌غیر آن دلالت نمی‌کند، و جز این هرادعایی تحکم است.

۱۵۲. و اگر بگویند: همانطور که قطع تسلسل در علت فاعلی واجب است در علت «قابلی» نیز واجب است، زیرا اگر هرموجود به‌محلی نیازمند باشد که در آن باشد، و آن محل نیز محتاج محل دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید، چنانکه اگر هرموجودی نیازمند علتی باشد، و این علت هم محتاج به‌علت دیگری باشد (تسلسل لازم می‌آید).

گوییم: راست می‌گویید، زیرا ناچاریم که این تسلسل را هم قطع کنیم و بگوییم: چون صفت در ذات اوست، و ذات او قائم به‌غیر نیست، همچنان که علم، در وجود ما چنین است و وجود ما محل اوست و ذات ما در محلی نیست، پس علت فاعلی صفت نیز با وجود ذات، از تسلسل منقطع می‌شود، زیرا فاعلی برای آن نیست همچنان که ذات را فاعلی نیست، بلکه ذات و صفات او پیوسته بدین گونه بدون علتی موجود بوده است، و اما تسلسل علت قابلی جز در ذات منقطع نمی‌شود، و چه لزومی دارد که اگر علت

منتفی گردد محل نیز منتفی شود، و برهان (شما) جز برقطع تسلسل مبتنی نیست، پس هرطریقی که قطع تسلسل بدان ممکن باشد، همان کمک به‌برهانی است که مستلزم (اثبات) واجب‌الوجود است.

و اگر از مفهوم واجب‌الوجود چیزی جز موجودی که برای او علتی نیست اراده کنند، تا بدان واسطه تسلسل منقطع گردد، ما اصلاً نمی‌پذیریم که آن واجب باشد، و هرگاه عقل این نکته را که موجودی قدیم است بپذیرد، موجودی که او را علتی نیست، به‌قدیم موصوفی که وجود او را در ذات و صفات هردو علتی نیست، اذعان خواهد کرد.



۱۵۳. طریقهٔ دوم آنها این است که گویند: علم و قدرت ما، داخل در ماهیت ذات ما نیستند بلکه آن دو عارض‌اند، و هرگاه این صفات را برای مبدأ اول نیز ثابت کنند در ماهیت ذات او هم داخل نیستند، بلکه برسبیل اضافه و نسبت او را عارض شده‌اند. و اگر این (صفات)، او را دائم باشند، مانند بعضی عوارض غیرمفارق، یا لازم ماهیت او باشند، که آنگاه مقوم ذات او نمی‌شوند؛ و اگر عارض باشند، تابع ذات می‌شوند، و ذات سبب آنها می‌گردد، پس معلول‌اند، و چگونه واجب‌الوجود توانند شد. و این همان قول اول است جز اینکه عبارت را تغییر داده‌اند.

و نیز گوییم: اگر مرادتان این باشد که (عارض یا صفت) تابع ذات است و سببْ بودنِ ذات بدین معنی است که ذاتْ علتِ فاعلی آن است و (عارض)، مفعول برای ذات است، این چنین نیست، همچنان که این امر در نسبتِ علم ما به‌ذاتمان، لازم نمی‌آید، زیرا ذاتِ ما علت فاعلی علم‌مان نیست.

۱۵۴. و اگر مرادتان این است که ذات، محل است، و صفت جز در محل، قائم به‌نفس نیست این مسلم است، و چرا منعی داشته باشد؟ و اگر از آن به‌تابع یا به‌عارض و یا به‌معلول و یا به‌هرمفهومِ دیگری تعبیر نمایند، معنی دگرگون نمی‌شود، چون معنی جز

این نیست که او قائم به‌ذات است به‌طریق قیام صفات به‌موصوفات، پس چرا محال است که قائم به‌ذات باشد؟ زیرا این صفتْ مُنافیِ قدیم بودنش نیست و فاعلی هم نخواهد داشت.

۱۵۵. پس همهٔ دلایل آنها ترسانیدن است به‌زشت‌کردن عبارت، از این طریق که گاه او را ممکن و زمانی جائز و وقتی تابع یا لازم و یا معلول بگویند، و این کار زشت است، چه: اگر بدین سخن اراده شود که برای او فاعلی است البته این طور نیست و اگر جز این می‌گویند و ارادهٔ فاعل برای او نمی‌کنند، ولی برای او محلی قائلند که قائم بدان است و از این معنی به‌هرعبارتی که خواهند تعبیر کنند، محالی لازم نمی‌آید.

و نیز با عبارت‌پردازی‌های ناشایست، می‌گویند: این قول منتج می‌شود به‌اینکه مبدأ اول به‌این صفات محتاج باشد و بی‌نیاز مطلق نباشد، زیرا غَنِیّ مطلق کسی است که به‌جز ذاتِ خویش به‌چیزی نیازمند نباشد.

۱۵۶. و این کلامی است بی‌معنی و در غایتِ رَکاکت، زیرا صفاتِ کمال با ذاتِ کامل مباین نیست تا بگوییم که او نیازمند به‌دیگری است، و چون همواره به‌علم و قدرت و حیات کامل بوده و خواهد بود، چگونه محتاجِ غیر می‌شود؟ یا چگونه ممکن است که از ملازمهٔ کمال (با ذاتِ کامل) به‌حاجت و نیاز تعبیر گردد؟ و این مانند سخن کسی است که بگوید: کامل کسی است که به کمال نیازمند نباشد، و بنابراین کسی که به‌وجودِ صفاتِ کمال از برایِ ذات خود محتاج باشد، ناقص است، و در جواب و می‌گویند: کامل بودن او را معنی نباشد جز با وجودِ کمال برایِ ذات او. همین طور غنی بودن او را هیچ معنی نباشد مگر اینکه برای ذات خود همهٔ صفاتِ مُنافیِ با نیاز را داشته باشد. از این روی، چگونه صفاتِ کمال را که الوهیت بدان تمام می‌شود به‌مانند این تخیلاتِ لفظی انکار می‌کنند.

۱۵۷. و اگر گویند: هرگاه ذاتی و صفتی (جداگانه) اثبات کردید، و قائل شدید که صفت

در ذات حلول کرده، این ترکیب است، و هر ترکیبی نیازمند ترکیب دهنده‌یی است، و از این جاست که جایز نیست (مبدأ) اول جسم باشد، زیرا جسم مرکب است.

گوییم: اینکه می‌گوید هر ترکیبی نیازمند ترکیب دهنده‌یی است، مانند این است که کسی می‌گوید: هر موجودی نیازمند موجدی است، پس او را گویند: (مبدأ) اول، موجود قدیمی است که نه علت و نه موجد دارد، و نیز گویند که: او موصوف قدیم است، و ذات و صفات او را علتی نیست، و نه قیام صفت او را در ذاتش (سببی هست)، بلکه همه قدیم و بدون علت هستند، و اما جسم نمی‌تواند (مبدأ) اول باشد،[1] زیرا او حادث است، از این حیث که از حوادث برکنار نمی‌ماند، و هرکس که حدوث جسم مر او را ثابت نشده باشد، لازم است که جسمْ بودنِ علتِ اُولیٰ را جایز بداند، چنانکه پس از این شما را بدین ملزم خواهیم ساخت

و به‌هرحال همهٔ مسلک آنها در این مسأله، خیال‌پردازی است



۱۵۸. همین طور آنها قادر برود (انتساب) همهٔ چیزهایی که برای نفس ذات اثبات می‌کنند نیستند، زیرا وقتی که «عالم بودن» او را اثبات می‌کنند، ملزم می‌شوند بپذیرند که (این عالم بودن) برمجرد وجود زاید است، چه (مخالفان)، آنها را می‌گویند: آیا مسلم می‌دانید که (مبدأ) اول غیر از ذات خود چیزی را بداند؟ در این میان بعضی آن را مسلم می‌دانند، و بعضی پاسخ می‌دهند نه، او غیر ذات خود را نمی‌داند.

اما (قول) اول همان است که «ابن‌سینا» برگزیده، زیرا گمان می‌کند که (مبدأ) اول اشیاء را به‌نوعی کلی، و خارج از حدود زمان، می‌داند، و جزئیاتی را که تغیر در ذاتِ عالِم باعثِ تجدُّدِ احاطه بدانها می‌گردد، نمی‌داند.

---

۱. یعنی دارای خصوصیات ذات یا مبدأ اول باشد، چه در نظر فلاسفه نیز جسم ذاتاً با مبدأ اول فرق دارد [مترجم].

۱۵۹. پس گوییم: آیا علم (مبدأ) اول به‌وجود همهٔ انواع و اجناسی که نهایت ندارند، عینِ علم او به‌نفسِ خویش است، یا نظیر علم او به‌دیگری؟ اگر گویید: این (علمْ) غیرِ آن است اثبات کثرت نموده قاعده را نقض کرده‌اید، و اگر گویید عین آن است، با کسانی که ادعا می‌کنند علم انسان به‌غیر خودش، همچنین علم اوست به‌نفس حودش، و عین ذات اوست، فرقی ندارید. و هرکس اینگونه سخن بگوید، عقل او خیره شده باشد زیرا حد یک چیز این است که در وهم، جمعِ میان نفی و اثباتِ آن محال باشد، پس یک چیز، تا زمانی که یک چیز باشد، توهم آنکه در آن واحد، هم موجود و هم معدوم باشد محال خواهد بود. از طرفی در وهم محال نباشد که انسان علم خود را به‌نفس خود، غیر از علم خود به‌دیگری فرض کند، و غالباً می‌گویند: علم او به‌غیر خود غیر از علم او به‌نفس خویش است، چه اگر این علم عین دیگری باشد، نفی یکی مایهٔ نفی دیگری و اثباتش مایهٔ اثبات دیگری خواهد بود، زیرا محال است که زید موجود باشد و در عین حال همان زید معدوم باشد، یعنی او در عین حال نفس خود باشد، و نظیر همین (فرض) در مورد علم به‌غیر با علم به‌نفس خود محال نیست، و چنین است در مورد علم (مبدأ) اول به‌ذات خویش با وجود علم او به‌غیر خودش، چه ممکن است وجود یکی از آن دو را بدون دیگری به‌توهم آورد، و در اینصورت آنها دو چیز می‌شوند، و ممکن نیست که وجود ذات خود را جز به‌ذات خویش، به‌توهم آورد، و اگر همه چنین باشند، این توهم نیز محال می‌شود، هرکس از فیلسوفان اعتراف کند به‌اینکه (مبدأ) اول غیر ذات خود را می‌داند، لامحاله اثباتِ کثرت کرده است.

و اگر گویند که: او غیر خود را به‌قصد اول نمی‌داند، بلکه نخست ذات خود را به‌عنوان مبدأ کل عالم می‌داند، و از این دانایی لازم آید که کل عالم را به‌قصد ثانی بداند زیرا ممکن نیست خدا ذات خود را جز به‌عنوان مبدأ بداند، که این مبدأیّتْ حقیقتِ ذاتِ اوست، و نیز ممکن نیست که ذات خود را مبدأ برای غیر خود بداند و این «غیر» در علم او از راه تضمن و التزام راه نیابد، و بعید نیست کـه ذات او را لوازمی باشد، و این موجب کثرت در ماهیت ذات نمی‌شود، بلکه مانع از این می‌شود که در نفس ذات کثرتی

پدید آید.

۱۶۰. و جواب (این قول) از چند جهت ممکن است:

نخستین جواب این است که اینکه شما می‌گویید او ذات خود را به‌عنوان مبدأ می‌داند، تحکم است، بلکه شایسته این است که او فقط «وجود ذات خویش» را می‌داند، و اما علم او به‌اینکه مبدأ است، زائد بر علم او به‌وجود است، زیرا «مبدأیّت» نسبتی به‌ذات است، و جایز است که ذات را بداند و اضافه یا نسبت آن را نداند، و اگر «مبدأیت» اضافه نباشد، بی‌شک ذات وی متکثر می‌گردد، و برای او یک وجود و یک مبدأیت تعقل می‌شود که دو چیز جداگانه‌اند، همچنان که جایز است که انسان ذات خود را بداند ولی نداند که معلول است، تا آنکه بعداً بداند، زیرا معلول بودنش نسبتی است به‌علتش، و همین طور علت بودن او نیز، نسبتی است برای او، نسبت به‌معلولش، پس الزام در قول آنان سرِ جای خود هست تا وقتی که می‌گویند: او مبدأ بودن خود را می‌داند، زیرا در او علم به‌ذات هست، و به‌مبدأیت، که اضافه است، و اضافه غیر ذات است، و علم به‌اضافه و نسبت، غیر از علم به‌ذات است، به‌دلیلی که ذکر کردیم. ممکن است علم به‌ذات بدون مبدأیت توهم گردد، ولی ممکن نیست که با ذات، جز علمِ به‌ذات توهم شود زیرا ذات، واحد است.

۱۶۱ وجه دوم این است که چون شما گویید: که کل برای او به‌قصد ثانی معلوم باشد، سخنی نامعقول است، زیرا چون علم او به‌غیر خود محیط باشد همچنانکه به‌ذاتِ خود محیط است، او را دو علم متغایر باشد. و تعدُّدِ معلوم و تغایرش موجب تعدد علم می‌شود، و یکی از دو معلوم، در وهم، از دیگری جدا می‌گردد، پس علم به‌یکی از آن دو عین علم به‌دیگری نمی‌شود، زیرا اگر علم به‌یکی از آن دو عین علم به‌دیگری باشد، به‌نظر آوردن و تقدیر وجود یکی، دون دیگری، متعذر می‌گردد و چون جملگی یک چیز باشند، در آن حالْ دیگر، چیز دومی نیست و این با قول یا تعبیرِ «علمِ به‌قصدِ ثانی» اختلاف ندارد.

وانگهی کاش می‌دانستم، چطور به‌نفی کثرت پابند است آن کس که می‌گوید: «از علم او برکنار نمی‌ماند همسنگِ ذره‌یی نه در آسمانها و نه در زمین»[1]، جز اینکه او تمام آن امور را به‌نوعی کلی، می‌شناسد و کلیاتی که معلوم اوست، لایتناهی است، پس علم متعلق به‌آنها ـ با وجود کثرت و تغایرشان ـ از هرجهت واحد است.

۱۶۲. و «ابن‌سینا» در این امر با فیلسوفان دیگر، یعنی قائلان به‌اینکه خدا جز نفس خویش را نمی‌داند، مخالفت کرده است، به‌سبب احتراز از لازم آمدن کثرت، حال چگونه در نفی کثرت با آنها دمسازی کرده سپس در اثبات علم (خدا) به‌غیرْ با آنان مخالف شده است؟ او چون حیا کرده است بگوید: خدایْ تعالی اصلاً چیزی نمی‌داند، نه در دنیا و نه در آخرت، و فقط نفسِ خویش را می‌داند، و غیرِ او هم خود و هم دیگران را می‌داند، در اینصورت غیر او در علم شریف‌تر از او جلوه می‌کند! بدین سبب از شرم، این مذهب را ترک کرده است، ولی از اصرار در نفی کثرت از همهٔ جهات حیا نکرده، و گمان برده است که علم او به‌نفس خویش و به‌غیر خویش، و بلکه به‌تمام اشیاء عین ذات اوست بدون زیادتی، و این عین تناقض است که سایر فلاسفه در بادیء نظر، به‌جهت آشکار بودن تناقض در آن از پذیرفتنش شرم کرده‌اند. اما به‌هرصورت هیچیک از آنها در مذهب خود از گمراهی برکنار نیستند.

۱۶۳. و این چنین کند خدایْ عزوجل، بدان کس که از راه وی گمراه شود، و گُمان بَرَد که با نظر و تخیلِ خویش به کُنْهِ امورِ الهی تواند رسید.

و اگر گویند: چون ثابت شد که او نفس خویش را به‌عنوان مبدأ بر سبیل اضافه شناخته و علم به‌مضاف، در حکم واحد است، چه آن کس که فرزند خود را می‌شناسد، او را به‌معرفت واحدی شناخته است، و در آن، علم به‌پدر، و نسبت پدری و فرزندی، به‌دلالت تضمن، نیز وجود دارد، پس معلوم تکثر یافته ولی علم واحد باقی مانده است،

۱. اشاره است به‌دو آیت از قرآن مجید: آیهٔ ۶۲، از سورهٔ ۱۰ (یونس)؛ و آیهٔ ۳ از سورهٔ ۳۴ (سبأ) [مترجم].

حال اگر خدا بداند که ذات وی مبدأ غیر اوست، پس علم او واحد می‌ماند، اگرچه معلوم متعدد باشد، سپس چون (آدمی) این امر را در معلوم واحد و نسبتش تعقل نمود، و این کار موجب کثرت نشد، پس زیادت در علمی که جنس آن موجب کثرت نمی‌شود، کثرت پدید نیاورد.

۱۶۴. و این چنین است کسی که چیزی را می‌داند و علم خود را هم بدان شیء می‌داند، زیرا آن را بدین «علم» می‌داند، و هر علمی، هم علم به‌نفس خویش است و هم به‌معلوم آن، پس معلوم متعدد می‌شود، ولی علم اتحاد دارد، و این نشان می‌دهد که شما[1] (متکلمان) اعتقاد براین دارید که معلوماتِ خدایْ تعالی را نهایتی نیست و علم وی واحد است و او را به‌علومی که شمارهٔ آنها را نهایتی نیست وصف نمی‌کنید، و اگر تعدد علوم، موجب تعدد ذات علم باشد پس باید در ذاتِ خدایْ تعالی علومی باشد که شمارهٔ آنها را نهایتی نباشد، و این محال است.

۱۶۵. گوییم. هرگاه علم از هرجهت واحد باشد، تعلق آن بدو معلوم به تصور نمی‌آید، بلکه این امر مقتضی کثرت فراوان است ـ بنابر آنچه در وضع فلاسفه و اصطلاح آنان در تقدیر کثرت است ـ حتی آنها مبالغه کرده و گفته‌اند: اگر مبدأ اول ماهیتی داشته باشد که موصوف به‌وجود باشد، این خود کثرت است، و این نکته را که چیزی حقیقت داشته باشد، و سپس به‌وجود وصف شود معقول ندانند، بلکه گمان بُرده‌اند که وجود برحقیقت[2] اضافه شده و آن غیر اوست، پس، مقتضیِ کثرت است. و بنابراین وجه، ممکن نیست علمی تصور کنیم که متعلق به‌معلومات کثیره باشد، مگر آنکه در آن کثرتی بزرگتر و روشن‌تر از آنچه در تقدیر وجود مضاف برماهیت لازم می‌آید لازم آید.

۱۶۶. و ما علم به‌پسر و همچنین سایر مضافات، دارای کثرت است، زیرا علم به‌ذات

---

۱. در اینجا خطاب فیلسوفان با متکلمان است.

۲. حقیقت در اینجا به‌معنی ماهیت است که وجود براو عارض می‌شود [مترجم].

پسر ناگزیر از علم به‌ذات پدر است، و آن دو علم است، و هم علم سومی که اضافه باشد آری این علم سومین در ضمن دو علم سابق است، زیرا آن دو از شروط و ضرورت آن هستند والا اگر در مرحلهٔ اول مضافٌ معلوم نباشد، اضافه نیز معلوم نمی‌شود، پس آنها علومِ متعددند که برخی از آنها مشروط به‌بعضی دیگر است. و همچنین است آنگاه که مبدأ اول ذات خویش را که مضاف برسایر اجناس و انواع است می‌داند، و چون مبدأ آنهاست، نیازمند است که ذات خویش و یکایک اجناس را بداند و هم نسبت نفس خویش را به‌مبدأیت برای آنها دریابد، والا معلوم بودن نسبت برای او، معقول نیست.

۱۶۷. و اما اینکه می‌گویند: اگر کسی چیزی را بداند، عالم بودن خود را بدان علم، نیز می‌داند، پس معلوم متعدد، و علم واحد است، اینطور نیست، بلکه عالم بودن خود را، به‌علم دیگری می‌داند و منتهی می‌شود به‌علمی که از آن غافل باشد، و آن را نداند، و نمی‌گوییم: الی غیرالنهایه تسلسل می‌یابد، بلکه به‌علمی می‌رسد که متعلق به‌معلوم اوست، و او از وجود علم غافل است، نه از وجود معلوم، مانند کسی که سیاهی را می‌داند، و نفس او در حال علم، مستغرق و سرگرم معلوم خود است، که سیاهی باشد، و از علم خود به‌سواد غافل است، و متوجه بدان نیست، و اگر بخواهد بر آن (علم) التفات یابد، نیازمند علم دیگری است تا زمانی که التفات و توجه او منقطع شود.

۱۶۸. و اما قول آنها که می‌گویند: این قول دربارهٔ معلومات خدایٔ تعالی سبحانه به‌خود شما برمی‌گردد، زیرا که غیرمتناهی است، و حال آنکه علمْ نزدِ ما[1] واحد است، گوییم: ما در این کتاب، به‌جهتِ تمهیدِ حق خوض نمی‌کنیم، و صرفاً، مانندِ کسانی که هادم و معترض‌اند عقایدِ این گروه را وارسی می‌کنیم. و بدین جهت است که کتاب را «تهافُت‌الفلاسفه» نامیده‌ایم، و لذا جوابِ از این مطلب را نیز در اینجا لازم نمی‌دانیم

---

۱. در متن «و العلم عندکم واحد» دارد و آن درست نمی‌نماید و باید «و العلم عندنا واحد» باشد چه غزالی در اینجا عقیدهٔ فلاسفه را نقل می‌کند که می‌گویند «علم خدا واحد است»، وگرنه متکلمان به‌کثرت علم الهی اعتقاد دارند [مترجم].

۱۶۹. و اگر بگویند: ما شما را (به‌پذیرش) مذهب فرقه‌یی معین از فرقه‌ها مجبور نمی‌کنیم، ولیکن در آنچه به‌همهٔ فرقه‌ها برمی‌گردد و جملگی در آن اشکال مساوی‌اند، شما را جای ایراد نباشد. و این اشکال به‌شما (نیز) برمی‌گردد، و برای هیچیک از فرقه‌ها رهایی از آن ممکن نیست.

۱۷۰. گوییم: نه، بلکه مقصود تعجیز شماست در ادعای شما به‌معرفت حقایق امور به‌براهین قطعی و به‌شک انداختن شما در دعویتان. و چون ناتوانی شما ظاهر گشت، (گوییم که) در میان مردم کسانی هستند که بدان می‌روند که حقایق امور الهی، به‌نظر عقل دریافتنی نیستند، بلکه در حد توانایی بشر نیست که بدانها آگاهی یابد، و از اینجاست که صاحب شرع گفته: «در خلق خدا بیندیشید و در ذات وی میندیشید.»[1] پس انکار شما براین فرقه چیست که صدق رسول (خدا) را به‌دلیل معجزه معتقدند؟ و در داوریِ عقل (تنها) براثبات ذات بی‌چون اقتصار می‌ورزند و از نظر در صفات (او) به‌لحاظ عقلی، احتراز می‌جویند، و صاحب شریعت را پیروی می‌کنند در آنچه از صفاتِ خدایْ تعالی آورده، و در اطلاقِ «عالم، مرید، قادر و حیّ...» ردِّ پای او را می‌گیرند، و از اطلاقِ آنچه او إذْن نداده سرباز می‌زنند، و به‌عجز عقل از ادراک حقیقت آنها اعتراف می‌کنند.

۱۷۱. و انکار شما برآنها از راه نسبت دادن جهل بدانهاست در (شناخت) مسالک برهان‌ها و وجه ترتیب مقدمات براشکال قیاسات، و ادعای شما مبنی براینکه ما آنها را به‌مسالک عقلیه شناخته‌ایم. و (اینک) عجز شما آشکار گشت و لغزش و گمراهی روشهایتان پدیدار آمد و در دعوای معرفت خودتان رسوا شدید، و مقصود از این بیان آن بود، و کجاست آنکه ادعا می‌کرد که براهین الهیات مانند براهین هندسیات، قاطع است

---

[1] ← به‌پاورقی صفحهٔ ۱۳۰ [مترجم].

۱۷۲. و اگر گویند: این اشکال بر «ابن‌سینا» وارد است چون او گمان برده است که (مبدأ) اول غیر خود را می‌داند، وگرنه محققان فلاسفه، اتفاق کرده‌اند براینکه خدا جز نفس خویش چیزی را نمی‌داند، پس این اشکال مندفع است.

گوییم: (ابن‌سینا) شما را از فضیحت این مذهب منع می‌کند، و اگر آن قول در غایت رکاکت نبود، متأخران از نصرت و یاری آن ننگ نداشتند، و ما وجه رسوایی آن را به‌شما گوشزد می‌کنیم، زیرا در این قول برتری معلولاتِ او برخود او (آمده) است، چه انسان و فرشته و هریک از عاقلان، نفس و مبدأ خویش را می‌دانند و غیر خویش را می‌شناسند، و حال آنکه (مبدأ) اول جز خودش را نمی‌داند، پس او نه تنها (در مقایسه) با فرشتگان بلکه به‌نسبت با هریک از افراد مردم، ناقص است، در صورتی که حتی چهارپا با وجود شعورش به‌نفس خودش، امور دیگری غیر از آن می‌شناسد، و شکی نیست در اینکه علم شرف است، و نبودن آن نقصان است، آیا گفته‌های خود را فراموش کرده‌اند که: او عاشق و معشوق است، زیرا روشنی کاملتر و زیبایی تمامتر او راست، و چه جمالی می‌تواند باشد برای وجود ساده‌یی که او را نه ماهیتی باشد و نه حقیقتی؟ و از آنچه در عالم می‌گذرد، یا از آنچه لازم ذات اوست و یا از او صادر می‌گردد بی‌خبر باشد و چه نقصانی در عالم، از این بیشتر است؟

۱۷۳. و خردمند باید از طایفه‌یی که به‌گمان خود در معقولات تعمق و غوررسی می‌کنند، در شگفت باشد، چه پایان نظرشان منتهی می‌شود به‌اینکه: رَبُّ‌الاربـاب و مُسبِّب الاسباب را اصلاً بدانچه در عالم جریان می‌یابد، آگاهی نیست. پس چه فرق است میان او و مرده، جز اینکه او فقط به‌نفس خود علم دارد ـ تعالی‌الله عَمّا یَقُولُ الظّالِمُونَ عُلُوّاً کَبِیراً.[1] و با جهل او به‌غیر خودش، اگرچه خویشتن را می‌داند، او را چه

---

۱. «... خدا بسیار والاتر است از آنچه ستمگران می‌گویند». عبارت آیه نیست، نزدیک‌ترین آیه بدان «سبحانه و تعالی عمّایقولون عُلُوّاً کبیراً» (اسراء، ۱۷ / آیهٔ ۴۳) است. چنانکه می‌بینید «الظالمون» را ابوحامد افزوده و مقصودش فیلسوفان اند. چه کوتاه بوده و هست دیوارِ فلسفه و علوم عقلی!

کمالی باشد؟ و این مذهبی است که ظاهرِ رسوایِ آن (ما را) از إطناب و إیضاح بی‌نیاز می‌دارد.

۱۷۴. و ما بار دیگر این گروه را گوییم که با اقدام به‌این گمراهی‌ها از کثرت خلاص نمی‌شوید، چه می‌پرسیم آیا علم خدا به‌ذات خود، عین ذات او هست یا عین ذات او نیست؟ پس اگر بگویید: که علم وی غیر ذات وی است، البته کثرت لازم می‌آید، و اگر بگویید که علم وی عین ذات اوست، میان شما و آن کس که می‌گوید: که علم انسان به‌ذاتِ خودش عینِ ذات اوست، چه فرق است؟ در حالی که این حماقت است، زیرا وجودِ ذاتِ خویش را در حالتی تعقل می‌کند که در آن از ذاتِ خویش غافل است، سپس غفلت وی زایل می‌شود و به‌ذات خویش آگاه می‌شود، پس لامحاله شعورِ او به‌ذاتِ خودش، غیرِ ذاتِ اوست.

۱۷۵. و اگر گویید که: انسان ذاتاً از علم بیگانه است، و بعداً براو طریان می‌یابد، و لامحاله علمش غیر خودش می‌شود.

گوییم: غیریّت به‌طریان و مقارنت شناخته نمی‌شود، زیرا عینِ شیء جایز نیست که برشیء طریان یابد و چیز دیگر وقتی با چیزی تقارُن یابد، عین او نمی‌شود و او از غیریت بیرون نمی‌آید، لذا همیشه عالم بودنِ مبدأ اول به‌ذاتِ خویش، دلالت ندارد براینکه علمِ وی به‌ذاتِ خودش، عینِ ذات اوست، و وهم می‌تواند ذات را فرض کند، و آنگاه طریان شعور را، و اگر (شعور) عینِ همان ذات باشد، این توهم به‌تصور نمی‌آید.

۱۷۶. و اگر گویند. ذات وی عقل و علم است، لذا او را ذاتی نبوده که بعداً علمی قائم بدان، حادث شده باشد.

گوییم: در این سخن حماقت، آشکار است، زیرا علم صفت و عَرَض است و خواهان موصوف است و سخن گوینده‌یی که می‌گوید: او در ذات خویش عقل و علم است، مانند این است که بگوید: او قدرت و اراده است و قائم به‌نفس خویش است و اگر چنین

گویند: مثل این است که کسی بگوید: سیاهی و سفیدی قائم به‌نفس خویشند، و چنین است در مورد کمیت و تربیع و تثلیث، که می‌توان گفت آنها هم قائم به‌نفس خویش هستند و در تمام اعراض نیز چنین است، و به‌همین طریق که صفات اجسام محال است قائم به‌نفس خود باشد مگر به‌جسمی که آن غیر از صفات است، به‌همین طریق دانسته می‌شود که صفات مربوط به‌زندگان هم، از قبیل علم و حیات و قدرت و اراده، قائم به‌نفس خود نیستند و قائم به‌ذات دیگری هستند، پس حیات نیز قائم به‌ذاتی است که حیات وی بدان است، و دیگر صفات نیز همچنین است. بنابراین قانع به‌سلب سایر صفات از (مبدأ) اول و سلب حقیقت و ماهیت از او نمی‌شوند، تا اینکه از او قیام به‌نفس را نیز سلب می‌نمایند، و او را (به‌مقام) اعراض حقیقی و صفات برمی‌گردانند که به‌نفس خویش قوام ندارند.

و ما پس از این عجز ایشان را از اقامهٔ دلیل برعالم بودن او (باری سبحانه) به‌نفس خود و به‌غیر خود ـ در مسأله‌یی جداگانه ـ بیان خواهیم کرد، اگر خدا بخواهد.

مسألهٔ [هفتم]

در ابطال قول آنها که گویند: مبدأ اول را جایز نیست که با غیر خویش در جنسی مشارکت و در فصلی مفارقت نماید و یا اینکه به‌حکم عقل جنساً و فصلاً[1] در او انقسامی راه یابد.

۱۷۷ و بر این قول اتفاق کرده‌اند که همانگونه که با واجب‌الوجود، غیری را به‌معنی جنسِ (منطقی) مشارکت نیست، به‌معنی فصلِ (منطقی) نیز چیزی از او جدا نیست، پس خدا را به(حد) تعریف نتوان کرد، زیرا حد، از جنس و فصل ترتیب می‌یابد و آنچه ترکب ندارد، حدی برای او نیست، و حال آنکه این نوعی از ترکب است.[2]

---

۱ جنس، در منطق، یکی از کلیات پنجگانه (جنس ـ نوع ـ فصل ـ عرض عام و عرض خاص) است، و عبارت است از کلی ذاتی‌ای که بر افراد مختلف الحقیقه قابل حمل باشد. جنس در جواب «ماهو» می‌آید. مانند حیوان، که بر انسان و شیر و میش و... حمل می‌شود. جنس عام‌تر از نوع است، و از این روی، هر جنس شامل چندین نوع است.

فصل، یکی دیگر از کلیات پنجگانه است. و آن نیز کلی ذاتی است که مایهٔ امتیاز یک نوع از انواع دیگر می‌شود، همچون ناطق که فصل انسان است، و او را از اسب و خرگوش و کبوتر و انواع دیگر حیوان ممتاز می‌سازد [مترجم].

۲ یعنی قول به اینکه خدا جنس و فصل دارد، ترکیب است [مترجم].

۱۷۸. و گمان می‌کنند وقتی که می‌گویند خدا در موجود بودن و جوهر بودن و علتِ غیر بودن مساویِ معلولِ اول است، و با چیزهایِ دیگر مباین هست، این مشارکت در جنس نیست، بلکه مشارکت در لازمِ عام است، و در حقیقت میانِ جنس و لازم فرقی هست ـ اگرچه معمولاً فرقی ندارند ـ به‌طوری که در منطق شناخته می‌شود، زیرا که جنس ذاتی، عبارت از عامی است که در جواب «ماهو» گفته شود، و داخل در ماهیت شیء محدود و مقوم ذات او می‌گردد، چه مثلاً زنده بودن انسان یعنی ـ حیوانیت ـ داخل در ماهیتِ انسان است و جنس اوست در حالی که مولود و مخلوق بودن، لازمِ اوست، و از وی انفکاک نمی‌یابد، و لیکن داخل در ماهیتِ انسان نیست اگرچه لازمِ عام باشد، و این مطلب امری است بی‌گفتگو که در منطق معلوم است.

۱۷۹. و نیز گمان برده‌اند که به‌هیچ وجه وجود، داخل در ماهیات اشیاء نیست، بلکه منسوب و مُضافِ به‌ماهیت است، خواه به‌صورت لازم و غیرمفارق مانند آسمان، خواه به‌صورت وارد، مانند اشیایی که حادث می‌شوند پس از آنکه نبوده‌اند، بدین سبب مشارکت در وجود مشارکت در جنس نیست.

و اما مشارکت (مبدأ اول) در علت بودن برای غیر خودش، مانند علت‌های دیگر، مشارکت در اضافهٔ لازم است، که باز داخل در ماهیت وی نمی‌شود، چه هیچیک از مبدأیت و وجود مقوم ذات نیستند بلکه هردو لازمِ ذاتند، پس از آنکه ذات به‌سبب اجزاء ماهیت خویش قوام یافت. پس مشارکت در او جز مشارکت در لازمِ عام چیزی نیست که لزومِ آن تابعِ ذات اوست نه تابعِ جنسْ مانند اشیاء. و از اینجاست که اشیاء جز با مقومات، تحدید و تعریف نمی‌شوند، و اگر به‌لوازم تعریف شوند، این تعریف به‌رسم است برای تمییز و تشخیص، نه برای تصویر حقیقت شیء، زیرا فی‌المثل در تعریف مثلث نمی‌گویند: چیزی است که زوایای آن مساوی به‌دو قائمه باشد، اگرچه این برای هر مثلث لازمِ عام است، بلکه می‌گویند: که آن شکلی است که سه ضلع برآن احاطه دارد (شکلی است که محاط به‌سه ضلع است)، و همینطور است جوهر بودن او، زیرا معنای

جوهر بودن، این است که او موجودی است که در موضوع نیست و موجود جنس نیست، پس با اضافه شدن امری سلبی براو یعنی اینکه، او نه در موضوع است جنسش مقوم نتواند شد، بلکه با اضافهٔ نسبت ایجاب بدان و اظهار به‌اینکه: موجودی است در موضوع، باز چون قائم به‌امر دیگری است عرض است و جنس نمی‌تواند شد. و این از آنجاست که اگر کسی جوهر را به‌تعریفی که به‌منزلهٔ رسم برای اوست بشناسد او در موضوع است یا نه در موضوع، بلکه اینکه ما در رسم جوهر می‌گوییم: که «آن جوهری است نه در موضوع» مراد آن است که آن یک حقیقت است که اگر وجود یابد، در موضوع وجود نمی‌یابد، و مراد ما این نیست که آن در زمان تعریف، بالفعل موجود است، پس مشارکتِ در آن، مشارکتِ در جنس نیست.

بلکه مشارکت در مُقوِّماتِ ماهیت است که مشارکت در جنس است، که پس از آن برای مباینت نیازمند به‌فصل است، و (مبدأ) اول، جز وجود واجب، ماهیت ندارد، پس وجود واجب طبیعت حقیقی است، و در نفس خویش ماهیّتی است که مخصوص اوست و به‌دیگری مربوط نیست، و چون وجوبِ وجود، جز او را نباشد، غیر او با او در آن مشارکت نمی‌کند، و به‌فصل نوعی از او منفصل نمی‌شود، پس او را حد و تعریفی نیست.

۱۸۰. این بود تفهیمِ مذهب آنان:

و سخن ما دربارهٔ آن از دو راه است: مطالبه و ابطال.

اما **مطالبه** آن است که گوییم، این حکایت مذهب شماست ولی محال بودن آن را دربارهٔ مبدأ اول از کجا دانستید؟ تا نفی دوگانگی را برپایهٔ آن گذاشتید، چون گفتید که ثانی[1] شایسته است در چیزی با او مشارکت و در چیزی دیگر مباینت نماید، و چیزی که در آن هم وجه اشتراک با او و هم وجه مباینت با او باشد، آن چیز مرکب است، و مرکب محال است.

گوییم: محال بودن این نوع از ترکیب را از کجا شناختید و دلیلی برای آن، جز آنچه

---

۱. در مقابل اول.

دربارهٔ نفی صفات از شما حکایت شده، وجود ندارد. و آن این است که مرکب از جنس و فصل، از اجزاء اجتماع یافته است، پس اگر به یکی از اجزاء آن، یا به همهٔ آن وجودی، در یک حال، صحیح باشد برخلاف دیگری، او واجب‌الوجود است نه دیگری، و اگر اجزاء را بدونِ وجودِ مُجْتَمِع، هستی برازنده نباشد و مجتمع را بدون اجزاء، شایستگی وجود نباشد، پس جملگی معلول و محتاج‌اند.

۱۸۱. و ما دربارهٔ آن در مبحث صفات سخن رانده و بیان داشته‌ایم که این امر در قطع تسلسل علل محال نیست و این دلیل جز برقطع تسلسل، به‌چیزی دیگر، دلالت ندارد

و اما آن سخنان گزاف که دربارهٔ لزوم اتصاف واجب بدان‌ها اختراع کرده‌اید، هیچگونه دلیلی برآن نیست، زیرا اگر واجب‌الوجود همان است که شما او را بدان وصف می‌کنید و (می‌گویید) که کثرت را در او راه نیست و در قوام خویش به‌چیزی نیازمند نیست، در اینصورت برای اثبات واجب‌الوجود دلیلی ندارید و دلیل شما فقط دلالت به‌قطع تسلسل می‌کند، و این سخنی است که دربارهٔ صفات از آن صحبت شد و (صحت) آن در این نوع ظاهرتر است

۱۸۲. زیرا انقسام چیزی به‌جنس و فصل، مانند انقسام موصوف، به‌ذات و صفت نیست، چه صفت غیر از ذات است، و ذات با صفت دوتاست، ولی نوع از همه جهات غیر جنس نیست، زیرا هرگاه ما نوع را ذکر کردیم، جنس را با زیادتی بیان کرده‌ایم، فی‌المثل هرگاه ما انسان را ذکر می‌کنیم، جز حیوان را که نطق را برآن افزوده‌ایم، چیزی ذکر نمی‌کنیم، پس اینکه کسی بگوید: آیا انسانیت از حیوانیت مستغنی است، مانند این است که بگوید: آیا انسانیت از نفس خویش بی‌نیاز است اگر چیزی دیگر برآن منضم شود، پس این،[1] در کثرت از صفت و موصوف بعیدتر است.

و از کجا و به‌چه علت محال است که سلسلهٔ معلولات، منقطع به‌دو علت باشد، که

---

۱. یعنی: نوع و جنس.

یکی از آن دو علت آسمانها باشد و دو دیگر علت عناصر، یا یکی از آن دو علت عقول باشد و دیگری علت جملگی اجسام؟ در حالی که میان آن دو در معنی مفارقت و مباینت (نیز) باشد، آنچنان که میان سرخی و حرارت اگر در یک محل باشند (مباینت هست) زیرا آن دو در معنی متباین هستند، بدون اینکه در سرخی ترکیب جنسی و فصلی فرض کنیم به‌نحوی که قبول انفصال نمایند، بلکه اگر کثرتی در آن باشد آن نیز نوعی کثرت است[1] که به‌وحدتِ ذات زیانی ندارد.

پس از چه جهت این امر دربارهٔ علل محال به‌نظر می‌آید؟ و با این بیان، عجز آنان از نفی دو خدای صانع آشکار می‌شود

زیرا اگر بگویند: این امر محال است از این نظر که اگر آنچه مباینت میان دو ذات، به‌سبب اوست شرطی برای وجوب وجود باشد، پس جایز است که هرواجبی را وجودی پیدا شود و با هم متباین نباشند، و اگر این امر یا امر دیگری (در وجوب وجود) شرط نباشد، پس هرچیزی که در وجوب وجود شرط نیست، وجود او از آن بی‌نیاز است، و وجوب وجود به‌غیر آن تمام می‌شود.

۱۸۳. گوییم: این سخن عین همان است که در مورد صفات گفتید، و ما در آن باره صحبت کردیم، و منشاء تلبیس در تمامِ اینها، از بابِ لفظِ «واجب‌الوجود» است، پس باید مطرحِ نظر قرار گیرد، زیرا ما قبول نداریم که این دلیل بر«واجب‌الوجود» دلالتی دارد، اگر از آن موجودی اراده نکنند که «فاعلی برای او نیست و قدیم است»؛ و اگر مراد از واجب‌الوجود همین معنی است که گفتیم، باید لفظ «واجب‌الوجود» را ترک کرده موجودی را بیان کنیم که: فاعل و علتی ندارد، و تعدد و تباین در مورد او محال است، و دلیلی بر(وجود) او نیست

---

۱. یعنی چنانکه می‌گویند واجب با غیر خود در موجود بودن و جوهر بودن و علت دیگری بودن شریک است و چون این مشارکت، از مقومات ماهیت نیست، لذا واجب را از وحدت خود بیرون نمی‌آورد [مترجم].

باقی می‌ماند (این نکته) که می‌گویند: آیا این امر (یعنی فصل که ممیز ذاتی از ذات دیگر است) شرط این است که «او را علتی نباشد»، این ساده‌لوحی است، زیرا ما بیان داشتیم که هرچه علت نداشتنِ وی تعلیل‌پذیر نیست شرطِ آن را طلب نمایند، و آن مثل این است که کسی بگوید: آیا سیاهیْ رنگ بودنِ رنگ را شرط است؟ زیرا اگر (سیاهی) شرط باشد، پس چرا سرخی (رنگ) خوانده می‌شود؟

۱۸۴ گوییم: واقع این است که در حقیقتِ لونیّت یا رنگ بودن هیچیک از آن دو (یعنی سرخی و سیاهی) شرط نیست ـ یعنی جهت ثبوتِ لونیت در عقل ـ و اما در باب وجودِ لونیت (در خارج) یکی از آن دو شرط است نه عین آن (یعنی لونیت)، یعنی ممکن نیست در عالم وجود جنسی وجود یابد مگر اینکه او را فصلی باشد، و همچنین است در مورد آنکه دو علت[1] را اثبات می‌کند و تسلسل را به‌واسطهٔ آنها منقطع می‌شمارد، و می‌گوید که آن دو، به‌واسطهٔ «فصل»هایشان با هم دیگر متباین‌اند و ناچار، یکی از فصولْ شرطِ وجود است ولی آشکار نیست کدامیک را این شرط است.

۱۸۵. و اگر گویند: این امر در مورد رنگ جایز است، زیرا وجود او مضاف بر ماهیت است، و زائد بر آن، و دربارهٔ واجب‌الوجود جایز نیست، چه او را جز وجوب وجود چیزی نیست و اینجا دیگر ماهیتی نیست که وجود بر آن اضافه گردد، و همانطور که «فصلِ» سیاهی و «فصلِ» سرخی، هیچیک از آن دو در رنگ بودن رنگ شرط نیست، و فقط در وجودِ حاصلِ (خارجی) به‌واسطهٔ علتی شرط است، پس همینطور شایسته است که در وجود واجب نیز شرط نباشد، زیرا وجود واجب برای (مبدأ) اول، مانند رنگ بودن برای رنگ است، نه مانند وجودی که بر رنگ بودن اضافه می‌شود.

گوییم: ما این سخن را مسلم نمی‌داریم، بلکه (معتقدیم) او را حقیقتی است که به‌وجود موصوف است، به‌طریقی که در مسألهٔ بعد بیان خواهیم کرد، و اینکه می‌گویند:

---

۱. یعنی: دو خدا.

(مبدأ) اول وجودی است بدون ماهیت سخنی نامعقول است.

۱۸۶. و حاصل سخن برمی‌گردد به‌اینکه، نفی دوگانگی را برپایهٔ نفی ترکیب جنسی و فصلی بدانند، و آن را هم برپایهٔ نفی ماهیت در وراء وجود،[1] و هرگاه ما این سـخن را ابطال کنیم که ریشهٔ اساسی سخن آنهاست، همهٔ سخن ایشـان بـاطل مـی‌گردد، و آن بنیادی سست است، نزدیک به‌سستی خانه‌های عنکبوت.[2]

طریقهٔ دوم الزام است و آن این است که گوییم: اگر وجود، و جوهریت و مبدأیت جنس نیستند، زیرا که مقول در جواب «ماهو» نیستند، در اینصورت (مبدأ) اول به‌نظر شما «مثل مجرد» است، همچنان که سایر عقول ــ که مبادی وجود هستند ــ و در نظر آنان «ملائکه» نامیده می‌شوند و معلولات اولیه‌اند، و عقولی هستند که از ماده مجردند. و این حقیقت شامل (مبدأ) اول و معلول اول او نیز می‌شود، زیرا معلول اول هم بسیط و ساده است و در ذات خویش ترکیبی ندارد، جز از حیث لزومش، و آن دو در اینکه هریک از آنها عقلی مجرد از ماده‌اند مشترک‌اند، و این حقیقتی است که روشنگر جنسیت است، پس عقلیت مجرد از لوازم ذات نیست، بلکه ماهیت آن است. و این ماهیت بین مبدأ اول و سایر عقول، مشترک است، پس اگر (عقل اول) در چیز دیگری مباین با آنها نباشد، شما دوگانگی را بدون مباینت، تعقل می‌کنید، و اگر مباین با آنها باشد، آنچه مـباینت بدان است غیر از آن چیزی است که مشارکت عقلی بـدان است، و مشـارکت در آن (درواقع)، مشارکت در حقیقت[3] است، زیرا (مبدأ) اول خود و غیر خود را تعقل می‌کند ــ در نظر آن کس که اینطور فکر می‌کند ــ از این نظر که او در ذات خویش عـقلی است

۱. یعنی برای مبدأ اول ماهیتی نمی‌شناسند بلکه او را تنها وجود می‌دانند، زیرا ماهیت امری است که از جنس و فصل فراهم می‌آید و مایهٔ محدود شدن وجود می‌گردد، جز اینکه اگر برای او ماهیتی قائل باشند بیانش این است که می‌گویند وجود او عین ماهیت اوست. [مترجم]

۲. اشاره است به آیت ۴۱ از سورهٔ العنکبوت (۲۹) که می‌فرماید: «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون.»

۳. یعنی ماهیت

مجرد از ماده، و معلول اول نیز همچنین است و آن عقل اول است ـ که خدا بدون واسطه آن را ابداع کرده ـ و از حیث تجرد از ماده، با مبدأ اول مشترک است، به‌سبب آنکه عقول معلولاتند و دارای انواع مختلفند، و اشتراک آنها تنها در عقلی بودن است و جدایی و افتراقشان به‌فصولی است که جدا از آنهاست، پس (مبدأ) اول نیز در عقلی بودن مشارک آنهاست.

از این روی، آنان در میان نقضِ قاعده و اعتقاد به‌اینکه عقلیت مقوِّمِ ذات نیست دچار اشکال می‌شوند و حال آنکه این هردو نزد آنان محال است.

مسألهٔ [هشتم]

در ابطالِ قولِ آنان که گویند: وجودِ اول بسیط است، یعنی وجود محض است و ماهیت و حقیقتی نیست که وجود براو منسوب باشد، بلی وجود برای او واجب است، همچنانکه ماهیت برای جز او.

۱۸۷. و سخن ما در این باره بردو گونه است:

نخست مطالبه و درخواستِ دلیل، بدین معنی که گوییم: این امر را از کجا شناختید؟ آیا به‌ضرورتِ عقل، یا به‌تأملِ او؟ ولی ضروری نیست، پس ناگزیر از آن راهِ نظری که شناخته‌اید باید یادی بکنید.

و اگر گویند. به‌دلیل اینکه اگر او را ماهیتی باشد، وجود برآن ماهیت اضافه می‌شود و تابع و لازمِ آن می‌گردد، چون تابعْ معلول است، پس وجودِ «واجب‌الوجود» نیز معلول می‌گردد، و این تناقض است

۱۸۸ گوییم: این برمی‌گردد به‌ریشهٔ تلبیس شما در اطلاقِ لفظِ واجب‌الوجود، زیرا ما می‌گوییم: او را حقیقتی و ماهیتی است و این حقیقت موجود است یعنی معدوم و مَنفیّ

نیست و وجودِ او منسوب به‌ماهیتش است، و اگر می‌خواهند این امر را تابع و لازم بنامند، پس از آنکه معلوم شد که وجود او را فاعلی نیست، در اسامی مضایقه نیست بلکه این وجود همیشه قدیم است بی‌آنکه علت فاعلی داشته باشد، و اگر به‌تابع و معلول، این را می‌خواهند، که او را علتی فاعلی است، این چنین نیست، و اگر غیر آن را می‌خواهند، البته مسلم است و محالی در آن نیست، زیرا که دلیل جز برقطعِ تسلسلِ علل دلالت ندارد و قطع آن در حقیقتِ موجود و ماهیتِ ثابت، امکان دارد. و در اینصورت به‌سلبِ ماهیت نیازی نیست

۱۸۹. و اگر گویند: در اینصورت ماهیت سبب وجود می‌شود در حالی که تابع آن است، و درنتیجهٔ وجود، پذیرا و معلول واقع می‌شود

گوییم: ماهیت حتی در اشیاء حادثه، سبب وجود نیست تا چه رسد در موردِ قدیم، البته اگر از ماهیت سبب فاعلی بخواهند، و اگر بدان چیز دیگری اراده کنند، و از آن گریزی نباشد، گو چنین باش، چه امر محالی در آن نیست. بلکه محال بودن در تسلسل علت‌هاست، و آنگاه که تسلسل قطع شود، محال بودن، مندفع می‌گردد؛ و آنچه غیر از این است، محال بودنش معلوم نیست. و اگر جز این گویند، ناچار باید دلیلِ محال بودنش را بگویند، و حال آنکه تمام برهان‌های آنان تحکُّمات است، و مبتنی براین است که لفظِ «واجب‌الوجود» را به‌معنیِ وجودی می‌گیرند که دارایِ لوازم است، و چنین می‌نماید که واجب‌الوجود بدان معنی دلالت می‌کند که آنان بیان کرده‌اند، ولی چنین نیست، چنان که در پیش گفتیم

۱۹۰. و بالجمله، دلیلِ آنها در این مورد به‌نفی صفات، و نفیِ انقسام جنسی و فصلی برنمی‌گردد، جز اینکه دشوارتر و ضعیف‌تر است، زیرا این کثرت، جز به‌مجرد لفظ برنمی‌گردد، والا عقل می‌تواند ماهیتی موجود فرض و تقدیر نماید، و اگر بگویند. هرماهیتِ موجودی، متکثر است، زیرا در آن هم وجود و هم ماهیت است، و این غایتِ ضلال است، زیرا موجودِ واحد در تمام حالات قابل تعقل یعنی معقول است، و

موجودی نیست مگر آن که او را حقیقتی باشد، و وجودِ حقیقت مُنافِیِ وحدت نیست.

۱۹۱. راه دوم این است که ما بگوییم: وجودِ بدونِ ماهیت و بدونِ حقیقت، غیر معقول است، و همانطور که عدم محض را نمی‌توانیم به‌اندیشه بیاوریم، مگر به‌واسطهٔ نسبت به‌موجودی که عدمش را فرض نمایند، همچنین وجود محض را تعقل نتوانیم کرد، مگر آنگاه که آن را به‌حقیقت معینی نسبت دهیم، به‌ویژه آنگاه که ذات واحدی معین باشد، اما او چگونه واحدی است که در معنی از غیر خود متمایز است و متعین می‌گردد و حال آنکه حقیقتی ندارد؟ زیرا نفی ماهیت به‌منزلهٔ نفی حقیقت است، و آنگاه کـه حـقیقت موجودی منتفی شود وجودش تعقل نمی‌شود و مانند این است که بگویند «وجـود و لاوجود» و این دو البته متناقضند و چنین به‌نظر می‌آید که اگر این امر معقول بـاشد، جایز شمرده می‌شود که در معلولاتْ وجودی باشد که او را حقیقتی نباشد، که با مبدأ اول در این نکته که وجودی ،ست بدون حقیقت و ماهیت، مشترک خواهد بود، اما در اینکه او علت دارد و مبدأ اول ندارد با او مباین است، بنابراین می‌پرسیم که: چرا این نکته در معلولاتْ متصور نیست، و آیا جز این سببی دارد که در نفس خویش غیرمعقول ،ست؟ و آنچه در نفس خویش تعقل نمی‌تواند، بدان سبب هم که علتش نفی می‌شود، معقول نتواند بود، و آنچه به‌تعقل می‌آید، با تقدیر اینکه او را علتی باشد، از معقول بودن خارج نیست

۱۹۲. و نیز اعتقاد به‌تناهیِ در معقولات، تا این حدود، غایتِ گمراهی و سـیه‌دلیِ آنهاست، چه گمان می‌برند که با آنچه می‌گویند خدا را مُنَزَّه جلوه می‌دهند، در صورتی که پایانِ سخنشان نفیِ [ذاتِ] مجرد است، زیرا نفیِ ماهیت، نفی حقیقت است، و با نفی کردنِ حقیقت، جز لفظِ وجود چیزی باقی نمی‌ماند، چه تا وجود بر ماهیت نسبت داده نشود، مُسَمّایی نخواهد داشت.

و اگر بگویند: اینکه می‌گوییم، حقیقت او واجب‌الوجود است، و آن به‌منزلهٔ ماهیت اوست. گوییم: واجب را معنی، جز نفی علت از او نیست، و آن امری سلبی است کـه

حقیقت ذات بدان متقوم نمی‌گردد و نفی علت از حقیقت، برای حقیقت لازم است. پس باید حقیقت معقول باشد تا اینکه بگویند: او را علتی نیست و عدمش متصور نه، زیرا وجوب را جز این معنی نباشد.

باید پرسید اگر وجوب بروجود افزوده گردد، کثرت لازم می‌آید و اگر افزوده نگردد، چگونه ماهیت می‌شود؟ از این روی، وجود ماهیت نیست و همینطور چیزی هم نیست که براو افزوده می‌شود.

مسألهٔ [نهم]

در تعجیز[1] آنان، از اقامهٔ دلیل براینکه (مبدأ) اول جسم نیست

۱۹۳. گوییم: این قول از کسی صحیح است که فکر کند جسم حادث است، به‌سبب آنکه از حوادث خالی نتواند بود، و هرچیز که حادث باشد، محتاج مُحدِثی است، اما شما چون جسمی قدیم را تعقل کردید، که وجودِ او را ابتدایی نیست، و با این همه از حوادثْ هم خالی نیست، چه مانع دارد که (مبدأ) اول جسم یا آفتاب و یا سپهرِ برین و یا چیزِ دیگری از این دست باشد؟

و اگر گویند: بدین جهت (مبدأ اول جسم نیست) که جسم به‌کمیت مرکب است از اجزاء، و در معنی [یعنی ذهن] منقسم به‌هیولی و صورت است، با اوصافی کـه نـاچار مختص به‌اوست، و سبب مباینتش با سایر اجسام می‌گردد ــ وگرنه اجسام از این نظر که جسم‌اند، برابرند ــ و حال آنکه واجب‌الوجود واحد است و به‌هیچ یک از این وجـوه، قبول قسمت نمی‌کند.

۱۹۴. گوییم: که این مطلب را در پیش، بر شما ابطال کردیم و بیان داشتیم که برای این

---

۱. تعجیز = عاجز کردن؛ ناتوان شمردن.

ادعا دلیلی ندارید، جز اینکه «مجتمع آنگاه که پاره‌یی از اجزایش نیازمند برخی دیگر باشد، معلول نامیده می‌شود» و در این باره سخن گفتیم و آشکار ساختیم همانگونه که بعید نباشد فرض موجودی که مُوجِدی نداشته باشد، همچنان بعید نیست فرض مُرَکَّبی که مُرَکِّب نداشته باشد، و نیز می‌توانیم موجوداتی فرض کنیم که موجدی ندارند، چه شما نفی عدد [کثرت]و دوگانگی را برنفی ترکیب بنا کردید، و نفی ترکیب را دلیل برنفی ماهیت دانستید نه وجود، و آنچه واپسین بنیانتان بود آن را از ریشه برکندیم، و تحکم‌تان را در آن باره روشن ساختیم.[1]

۱۹۵. و اگر گویند جسم اگر نفس نداشته باشد، فاعل نمی‌تواند باشد، و اگر او را نفسی باشد، نفس برای او علت است، پس جسم (مبدأ) اول نمی‌تواند باشد.

گوییم، نفس ما علت وجود جسم ما نیست، و نفس فلک نیز به‌تنهایی به‌نظر شما علت وجود جسمش نیست، بلکه آن دو موجودهایی هستند که علت‌های جداگانه دارند، پس هرگاه جایز باشد که وجودِ آن دو قدیم باشد، جایز است که علتی نداشته باشند.

۱۹۶. و اگر گویند: اجتماع نفس و جسم چگونه رخ داد؟ گوییم: این مانند قول کسی است که بپرسد: وجود مبدأ اول چگونه رخ داده است؟ و او را گویند: این سؤال از حادث است[2] ولیکن چیزی که پیوسته موجود بوده، دربارهٔ او نمی‌گویند: (اجتماع در وجود او) چگونه اتفاق افتاده است؟ و سؤال از جسم و نفس نیز این چنین است، زیرا چون هریک از آن دو جاودانه بوده‌اند پس چه استبعادی دارد که صانع باشند؟

۱۹۷. و اگر بگویند (این امر ممکن نیست) زیرا جسم، از آن جهت که جسم است،

---

۱. رجوع کنید به‌مسألهٔ سابق (شمارهٔ هشتم).

۲. یعنی با این سؤال، جز حادث را نپرسند و در حالی که مبدأ اول حادث نیست، پس از او بدین گونه سؤال نکنند [مترجم].

دیگری را نمی‌آفریند و نفس وابسته به‌جسم نیز جز به‌وساطت جسم کاری نمی‌کند، پس جسم، وسیلهٔ نفس در آفرینش اجسام و ابداع نفوس و اشیاء بی‌تناسب با اجسام نیست.

گوییم. چرا جایز نیست که در نفوس، نفسی دارای خاصیتی مخصوص باشد، و امکانی ایجاد کند که اجسام و غیر اجسام از آن ایجاد شوند، و محال بودن آن به‌ضرورت معلوم نیست و برهانی که دلالت برمحال بودن آن باشد موجود نه، جز اینکه ما آن را از این اجسام قابل مشاهده، ندیده‌ایم «و عدم مشاهده برمحال بودن چیزی، دلالت ندارد.»

همچنان که به‌موجود اول، چیزهایی نسبت داده‌اند که به‌هیچ موجود دیگری منسوب نیست و ما از غیر او مشاهده نکرده‌ایم، و عدم مشاهده از غیر او برمحال بودن آن از او، دلالت نمی‌کند. پس دربارهٔ نفس جسم و جسم نیز همچنین است.

۱۹۸. و اگر بگویند: سپهر برین یا خورشید، یا آنچه از اجسام دیگر فرض شود، مقداری معین دارد که جایز است برآن زیاد شود و از آن کم گردد، پس اختصاص او به‌این مقدار جائز، به‌مُخَصِّصی که او را تخصیص دهد، نیازمند است و (مبدأ) اول چنین نیست.

گوییم: چرا منکر می‌شوید کسی را که می‌گوید: هرگاه این جسم مقدار معینی داشته باشد واجب است به‌علت «نظام کل» همواره یکسان بماند، و اگر کوچکتر و بزرگتر شود، جایز نیست؛ همچنان که شما گفتید: که معلول اول جرم (فلک) اقصی را از خویش افاضه کرد، که مقدار معینی داشت و دیگر مقدارها نسبت به‌ذات معلول اول، برابرند، ولیکن بعضی مقادیر به‌علت تعلق نظام (کل) برآنها معین شدند، پس مقداری که دارند (ثبوت برآن حال) واجب است و خلاف آن جایز نیست، و همچنین است اگر غیر معلول فرض شود.

بلکه اگر آنچه را که در معلول اول ـ که نزد ایشان علت جرم فلک اقصی شمرده

می‌شود ـ فی‌المثل مانند اراده ـ ثابت کردند، و آن را مبدأ تخصیص قرار دادند، باز سؤال منقطع نمی‌شود، زیرا گفته می‌شود که به‌چه علت این مقدار معین را در نظر گرفتند نـه بیشتر و نه کمتر؟ همچنان که مسلمانان را به‌قبول نسبت اشیاء بـا ارادهٔ قـدیمه، مـلزم کردند، و ما مسألهٔ تعیین جهت حرکت آسمان و معین شدن دو نقطه را به‌عنوان دو قطب، به‌خود آنها بازگردانیده‌ایم.

۱۹۹. و چون آشکار شد که ایشان مجبورند علت تمییز شیء از مثلش را، در وقوع، جائز شمارند و تمییز بدون علت را نیز نظیر آنچه دارای علت است بپذیرند، چون فرقی نیست میان آنکه سؤال به‌نفس شیء کنند، و گفته شود که: چرا بدین اندازه اختصاص یافته؟ و میان اینکه سؤال متوجه به‌علت شود و گفته آید که چرا علت آن را بدین اندازه از امثالش، تخصیص داده‌اند؟ پس اگر پاسخ به‌سؤال از علت ممکن باشد باید گفت، این مقدار، مانند غیر آن نیست، چه نظامی که مربوط به‌آن است دیگـرگونه است. پـاسخ به‌سؤال از نفس شیء نیز ممکن است، و نیازمند به‌توجیه عـلتی نـیست، و ایـن هـم (الزامی) است که از آن رهایی ندارند.

۲۰۰. و اگر این مقدار معین که وقوع یافته، مانند آن (مقداری) است که واقع نشده، سؤال برمی‌گردد بدین که یک چیز از همانند خویش چگونه جـدا مـی‌شود؟ بـه‌ویژه بنابراصل خود آنان، چه آنها ارادهٔ ممیزه را انکار می‌کنند، و اگر (مقدار) مانند آن نباشد، جواز آن هم ثابت نیست، بلکه گفته می‌شود: این چیز، قدیماً واقع شده است، همانطور که علت قدیمه به گمان ایشان (قدیماً) واقع شده است. و باید ناظر در این کلام، از آنچه در باب نقطهٔ قطب و جهت حرکت فلک برای آنها ایراد کرده‌ایم، (و در آنجا براهین)شان را به‌خودشان برگردانده‌ایم، یاری بجوید.

و با این بیان آشکار شد که هرکس به‌حدوثِ اجسام تصدیق نداشته بـاشد، قـادر براقامهٔ دلیل نیست براینکه (مبدأ) اول اصلاً جسم نیست.

مسألهٔ [دهم]

دربارهٔ عاجز کردن آنان، از اقامهٔ دلیل براینکه عالم را صانعی و علتی است

۲۰۱. پس گوییم: کسانی براین رفتند که هرجسمی حادث است، به‌علت اینکه از حوادث خالی نیست، مذهب آنها به‌این می‌انجامد که (آن جسم) نیازمند به‌صانع و علتی است.

اما شما را چه باز می‌دارد از (پذیرشِ) مذهبِ دهریه؟ و آن اینست که عالم بدینگونه که هست، از قدیم بوده است و علتی و صانعی ندارد، و همانا علت، حوادث راست، و در عالم نه جسمی حادث می‌شود نه جسمی منعدم می‌گردد بلکه صورت‌ها و عرضهاست که حادث می‌گردند.

زیرا اجسامی که در آسمانهاست، قدیم‌اند و، عناصر چهارگانه‌یی که در زیر سپهر ماه قرار گرفته‌اند و اجسام و مواد آن، همه قدیم‌اند، و در آن تنها صورتها به‌سبب امتزاجات و استحالات متبدل می‌گردند، و نفوس انسانی و حیوانی حادث می‌شوند و علل این حوادث به‌حرکتِ دَوْرِیّه منتهی می‌گردد، و حرکت دوریه قدیم است، و مصدر آن نفس قدیم فلک است، از این روی، عالم را علتی و اجسام آن را صانعی نیست، بلکه هماتطوری که هست پیوسته همین طور بلاعلت بوده ـ یعنی اجسام ـ پس معنی قول

آنان چیست که گویند: وجود این اجسام مبتنی به‌وجود علتی است و آن علت قدیم است.

۲۰۲. و اگر گویند هرچیزی که علتی ندارد. واجب‌الوجود است، و ما (قبلاً) از صفات واجب‌الوجود، آنچه را که بدان آشکار می‌شود که جسم هرگز نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، یاد کرده‌ایم.

گوییم: فساد آنچه را که شما ادعا می‌کردید از صفات واجب‌الوجود بیان کرده‌ایم و (گفته‌ایم) که برهان (شما) سوای قطع سلسله،[1] به‌چیزی دلالت ندارد، و نزد دهریان در بادی امر منقطع گشته است چه می‌گویند: اجسام را علتی نیست، و اما صور و اعراض، پاره‌یی از آنها علت است برای بعضی دیگر، تا اینکه به‌حرکت دوریه بینجامد، و برخی از آنها سبب از برای بعضی دیگر است به‌طریقی که مذهب فلاسفه است و حلقهٔ تسلسلشان بدین واسطه منقطع می‌شود، و هرکس در آنچه ما گفته‌ایم تأمل کند، عجز آن کس را که به‌قدم اجسام معتقد است از دعوی (اثبات) علت بازشناسد، و بدین طریق دهری‌گری و الحاد کسی را که معتقد به‌قدم اجسام است، و از دعوی علت برای آنها (یعنی اجسام) روی برتافته، می‌شناسد همانطور که گروهی بدان تصریح کرده‌اند، و آنها کسانی هستند که اینان تابع نظر آن ملحدان شده‌اند.

۲۰۳. و اگر گویند: دلیل برآن این است که این اجسام یا واجب‌الوجودند، و آن محال است، و یا ممکن‌الوجودند، و هرممکنی محتاج به‌علتی است.

گوییم: لفظ واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود مفهوم نیست و تمام تلبیسات آنان در زیر این دو کلمه پنهان است، پس باید به‌مفهوم برگردیم، و آن عبارت از نفی علت و اثبات آن است. و گویی این گروه می‌گویند: که این اجسام، آیا علتی دارند یا نه؟

اما دهری می‌گوید: علتی ندارد و اشکالِ (این قول) در کجاست؟ و اگر به‌امکانِ آن

---

۱. یعنی، تسلسل.

(چیزی را اراده کنند که علتی دارد)، گوییم که او واجب است و ممکن نیست، و قول آنها که می‌گویند جسم ممکن نیست واجب باشد تحکمی است که اساسی ندارد.

۲۰۴. و اگر بگویند: که مورد انکار نیست که جسم اجزایی دارد، و کل به‌اجزاء خود استوار است، و اجزاء بر‌ذات (کل) سابق است، گوییم: در اینصورت باید کـل مـتقوم براجزاء و اجتماع آنها باشد، و اجزاء و اجتماعشان را علتی نباشد، بلکه آنها نیز بدون علت فاعلی پیوسته قدیم بوده باشند.

و ردّ این (اعتراض) برای آنها ممکن نیست، مگر بـدانـچه از لزومِ نـفیِ کـثرت در موجودِ اول، می‌گویند و ما در پیش آن را ابطال کردیم و به‌جز از این، آنـان را راهـی نیست، پس آشکار گشت که هرکس حدوث اجسام را باور ندارد، اعتقاد او به‌صانع نیز پایه و اصلی نخواهد داشت.

مسألهٔ [یازدهم]

در تعجیزِ کسی از آنها که فکر می‌کند (مبدأِ) اول غیر خود را می‌داند و انواع و اجناس را نیز به‌نوعی کلی می‌داند.

۲۰۵. پس گوییم: اما مسلمانان وقتی که وجود، نزدِ آنان به‌حادث و قدیم منحصر شد، و برآنان مسلم گشت که قدیمی جز خداوندِ سبحان و صفات او نیست و هرچه غیر از اوست از جانب او و به‌خواست او حادث آمده است، از این روی، نزد آنان یک مقدمهٔ ضروری در علم او حاصل شد، و مراد ـ به‌ضرورت ـ این است که ناچار (همهٔ حوادث) برای مرید معلوم است، پس بنابراین گذاشتند که همه چیز برای او معلوم است، چه کلّ مراد و خواستِ او بوده است و به‌ارادهٔ او حادث آمده است و کائنی نیست مگر آنکه به‌خواست او حادث گشته باشد، و بنابراین به‌جز ذات او چیزی (قدیم) باقی نمی‌ماند. و هرگاه ثابت شد که او مرید است و به‌ارادهٔ خویش داناست، پس او به‌ضرورت زنده است و هرزنده‌یی که غیرِ خود را می‌شناسد، او برایِ شناختِ ذات خویش اولیتر است. از این روی، همهٔ (حوادث) را معلوم خدایْ تعالی دانستند و (علمِ) او را بدین طریق شناختند، پس از آنکه برایشان آشکار گشت که او به‌احداث عالم مرید بوده است. و اما شما چون گمان بردید که عالم قدیم است و به‌اراده و خواست او حادث نگشته، پس از

کجا فهمیدید که او غیر ذات خویش را می‌داند؟ پس به‌اقامهٔ دلیل از برای آن ناچارید.

۲۰۶. و حاصل آنچه ابن‌سینا در تحقیق این مطلب در طی سخنان خویش آورده است به‌دو فن برمی‌گردد.

فن اول: این است که (مبدأ) اول، در ماده موجود نیست، و هر موجودی که نه در ماده است عقل محض است، و هرآنچه عقل محض است، تمام معقولات نزد او مکشوف است، زیرا آنچه مانع از ادراک همهٔ اشیاء می‌باشد، تعلق به‌ماده و اشتغال بدان است، نفس آدمی به‌تدبیر ماده یعنی بدن مشغول است، و آنگاه که گرفتاری او به‌ماده به‌وسیلهٔ مرگ، منقطع گشت و به‌طوری نبود که به‌ناپاکی شهوات و صفات نکوهیده که او را به‌امور طبیعی می‌کشاند، آلوده شود، حقایق تمام معقولات برای او منکشف می‌گردد، و بدین جهت امر الهی براین تعلق گرفته که تمام فرشتگان، جملگی معقولات را بدانند و چیزی برای آنها مجهول نماند زیرا آنان عقول مجرده هستند و در ماده قرار ندارند.

۲۰۷. گوییم: به‌این سخن که گفتید: (مبدأ) اول موجودی است که در ماده نیست، اگر مقصودتان این باشد که او جسم نیست و نه در ماده منطبع است، بلکه قائم به‌نفس خویش می‌باشد، بدون تحیز، و اختصاص به‌مکانی ندارد، البته اینها مسلم است.

پس باقی ماند اینکه می‌گویید: هرچیز را که صفت چنین باشد، آن عقل مجرد است، گوییم: مراد شما به‌عقل چیست؟ اگر از عقل چیزی را بخواهید، که اشیاء دیگر را تعقل می‌کند، پس آن خود مطلوب است،[1] و موضع نزاع همین است، و شما چگونه از مقدمات قیاس خود چنین نتیجهٔ مطلوبی بدست آوردید؟ و اگر به‌عقل، غیر آن را بخواهید و بگویید که عقل چیزی است که نفس خویش را تعقل می‌کند، چه بسا که برادران فیلسوف تو[2]، این نکته را برای تو مسلم داشته‌اند، ولیکن حاصل آن برمی‌گردد به‌اینکه، آنکه نفس خویش را تعقل می‌کند، غیر خود را نیز تعقل تواند کرد، و ما

۱. یعنی نفس مطلوب ماست که می‌گوییم: خدا غیر از ذات خود، اشیاء دیگر را نیز می‌داند [مترجم].
۲. اشاره به«ابن‌سینا» است.

می‌گوییم که به‌چه علّت ابن سینا علت در این مسأله از سایر فلاسفه جدا شده است. از این روی، چگونه ادعا می‌کنید که آن ضروری است؟ و اگر (اعتقاد) نظری باشد، برهان شما برای آن چیست؟

۲۰۸. اگر بگویند: بدین جهت که مانع ادراک اشیاء، ماده است، و در (ذات خدا) ماده نیست.

گوییم: می‌پذیریم که ماده مانع است ولی این (نکته) را که ماده یگانه مانع باشد نمی‌پذیریم و قیاس آنها، به‌شکل یک «قیاس شرطی» منتظم می‌گردد و آن این است که گفته شود:

«اگر این در ماده باشد، پس اشیاء را تعقل نمی‌کند، ولیکن چون در ماده نیست، پس در اینصورت اشیاء را تعقل می‌کند» و این استثناء «نقیض مقدم» است و استثناء «نقیض مقدم» به‌اتفاق منطقیان غیرمنتج است و مانند این است که کسی بگوید: «اگر این انسان باشد، پس حیوان است، لیکن انسان نیست، پس حیوان هم نیست»، و این لازم نیست زیرا ممکن است انسان نباشد ولی اسب باشد، که حیوان است، آری استثناء و «نقیضِ مقدم»، «نقیضِ تالی» را نتیجه می‌دهد، به‌طریقی که در منطق ذکر شده، با یک شرط، و آن مسلم بودن انعکاس «تالی برمقدم» است و آن به«حصر» است مانند اینکه می‌گویند: «اگر آفتاب برآید، روز موجود است، لکن آفتاب برنیامده است، پس روز، موجود نیست»، زیرا وجود روز را سببی جز برآمدن آفتاب نیست و هریک از این دو (روز و آفتاب) بر دیگری منعکس می‌شود.

و بیان این اوضاع و الفاظ را از، کتابی که به‌نام معیارالعلم[1] تصنیف کرده‌ایم و ضمیمهٔ این کتاب است، می‌توان فهمید.

۲۰۹. و اگر بگویند: که ما ادعای عَکْسِ این را می‌کنیم، و آن این است که مانع، محصور

---

۱. نام دیگر معیارالعلم، مدارک العقول است.

در ماده است، و مانعی خارج از آن نیست، گوییم: این تحکم است، و دلیل شما برای اثبات آن چیست؟

فن دوم: قول اوست به‌این که: اگرچه ما نمی‌گوییم (مبدأ) اول مرید به‌احداث است و یا اینکه کل به‌حدوث زمانی، حادث شده است، ولی می‌گوییم: که آن فعل اوست و از او وجود یافته، جز اینکه او همیشه به‌صفت فاعلان بوده و همیشه فاعل بوده، و با دیگران جز به‌این اندازه فرق نداریم، و اما در اصل با (متألهان) فرقی نداریم، و وقتی که به‌اتفاق، باید فاعل، به‌فعل خود عالم باشد، پس کل (حوادث) به‌نظر ما از فعل اوست.

۲۱۰ و جواب (از آن) به‌دو صورت است:

نخست: اینکه فعل بردو قسم است.

الف: ارادی، مانند فعل حیوان و انسان.

ب: طبیعی، مانند فعل آفتاب در روشن کردن و فعل آتش در گرم کردن، و آب در سرد کردن.

و علم به‌فعل، در افعال ارادی لازم می‌آید، چنانکه در صناعت‌های بشری چنین است، و اما در طبیعی چنین نیست. و در نظر شما خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ عالم را به‌طریق لزوم و به‌طبع و اضطرار، از ذات خویش ساخته، نه به‌طریق اراده و اختیار، بلکه کل لازم ذات اوست، همچنان که روشنایی لازم خورشید است، و آنطور که آفتاب را، در باز گرفتن نور، قدرتی نیست و آتش را برگرم نکردن، توانایی نه، (مبدأ) اول را نیز به کَفِّ افعال خویش توانایی نیست: (تعالی الله عن قولهم علواً کبیراً)[1]، و بدین طریق اگر به‌مجاز این (امور) را فعل بنامند، اعتقاد علم برای فاعل ابداً اقتضا ندارد.

۲۱۱ و اگر گویند: میان این دو امر، تفاوت است، و آن این است که صدور کل از ذات او، به‌سبب علم او به کل است، و تمثیل یعنی وجود تصور نظام کلی سبب فیضان کل

---

۱. اقتباس است از آیهٔ ۴۶ , سورهٔ ۱۷ (الاسراء) «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً» [منزه و برتر است از آنچه گویند به‌برتری بزرگی].

است و سببی برای آن سوای علم به کل نیست، و علم به کل عین ذات اوست، پس اگر علم به کل نداشت، کل از او موجود نمی‌شد، به‌خلاف نور از خورشید.

گوییم: در این مورد یاران تو، با تو مخالفت کرده‌اند، چه آنها می‌گویند: ذاتِ متعالِ حقّ[۴] ذاتی است که وجود کل بنابر ترتیبش و بالطبع و الاضطرار، از او لازم می‌آید، نه از حیث اینکه او عالم بدان است. پس محال در این مذهب در کجاست، به‌ویژه زمانی که با آنان برنفی اراده موافقت کردی؟ و آنطور که علم آفتاب برلزوم نور خود، شرط نیست و بلکه نور به‌ضرورت تابع آن است، پس تقدیر این امر در (مبدأ) اول نیز (جایز است) و مانعی ندارد

۲۱۲. وجه دوم: و آن این است که اگر برای آنان مسلم بداریم که صدور شیء از فاعل، اقتضای علم به‌صادر را نیز دارد، چون فعل خدای متعال نزد آنـان واحـد است، و آن عبارت از معلول اول است که عقل بسیط باشد، پس شایسته است که خدا عالم نباشد مگر برآن، و معلول اول نیز (فقط) به‌آنچه از او صادر می‌گردد، عالم بـاشد، چـه کـل یک‌باره از خدای متعال به‌وجود نیامده، بلکه به‌وساطت و تولد و لزوم پدیدار گشته، و چیزی که از چیز دیگری صادر گشته که آن از خدا صادر آمده چگونه شایسته است که معلوم او باشد؟ در حالی که از او جز یک چیز (یعنی عقل اول) صادر نگشته؟ و این امر در فعل ارادی لازم نیست تا چه رسد به‌فعل طبیعی؟ زیرا حرکت سنگ از فراز کوهی، البته به‌تحریک ارادی است، لذا موجب علم به‌اصل حرکت می‌شود، ولی موجب آگاهی بدانچه به‌وساطت از آن پدید می‌آید، نمی‌شود، از قبیل شکستن و تصادم‌اش با غیر، و این نیز امری است که جوابی برای آن ندارند.

۲۱۳. و اگر بگویند: هرگاه حکم کنیم به‌اینکه او به‌جز نفس خود را نمی‌شناسد، این (قول) در غایت زشتی است، زیرا غیرِ او هم خـود و هـم خـدا، و هـم غـیر خـود را می‌شناسد، پس در شرف برتر از او می‌شود و چگونه ممکن است که معلول اشرف از علت باشد؟

گوییم: این شناعت از گفتار فلاسفه دربارهٔ نفی اراده، و حدوث عالم لازم می‌آید و

ارتکاب آن واجب است همچنان که سایر فلاسفه مرتکب آن شده‌اند، از این روی یا از ترک فلسفه چاره نیست و یا اینکه باید اعتراف کرد که عالم به‌ارادهٔ (خدا) حادث گشته است.

همچنین گوییم: چرا انکار می‌کنید از فلاسفه کسی راکه می‌گوید: که آن (علم) شرف زیادی نیست، زیرا غیر او (خدا) به‌آن محتاج است تا بدان واسطه حائز کمالی شود، چه ذاتاً ناقص است، و انسان به‌معقولات شریف شده است، یا برای آنکه، در دنیا و آخرت، به‌مصالح نهایی آگاه شود، و یا آنکه وجودِ تاریکِ نـاقصِ او کـامل گـردد، و سـایرِ مخلوقات نیز همچنین‌اند.

۲۱۴ و اما، وجود خدایِ ـ سبحانه و تعالی ـ از تکمیل و تکامل، بی‌نیاز است، بلکه اگر دانشی برای او فرض کنیم که با آن کامل گردد، بدین ترتیب، ذات او، (از حیث ذات او) ناقص می‌شود.

و این مانند چیزهایی است که دربارهٔ سمع و بصر، و علم به‌جزئیاتی که داخل و تابع زمان است گفته‌ای، که در آنها با فلاسفه موافقت کرده‌ای، بنابراینکه خدایِ تعالی از آنها منزه است، همچنین (گفته‌ای) که متغیرات داخل در زمانند، و منقسم می‌شوند به‌آنچه «بود» و آنچه «خواهد بود»، و (مبدأ) اول آن را نمی‌داند، زیرا علم بدانها مایهٔ تـغیر و تأثیر در ذات او می‌گردد، در حالی که با سلب آن از ذات او، نقصانی به‌وجود نمی‌آید، بلکه آن (عین) کمال است، و نقصان در حواس و حاجت (ما) به‌آنهاست و اگر نقصان آدمی نمی‌بود، به‌حواس احتیاجی نداشت، تا او را از آنچه بدو زیان می‌رساند حفظ و حراست نماید

و چنین است علم به‌حوادث جزئی، که شما گمان می‌کنید مایهٔ نقصان است، زیـرا وقتی ما همهٔ حوادث را درک می‌کنیم و محسوسات را در می‌یابیم، و (مبدأ) اول، چیزی از جزئیات در نمی‌یابد و چیزی از محسوسات را ادراک نمی‌نماید، و آن نقصان نیست، پس جایز است که علم به‌کلیاتِ عقلی را برایِ غیرِ او ثابت کنیم نه برایِ او، و در آن نیز نقصانی نباشد، و این اشکالی است که از آن راه رهایی ندارند.

مسألهٔ [دوازدهم]

در عاجز کردن آنها، از اقامهٔ دلیل براینکه خدا، ذات خود را می‌داند

۲۱۵. پس گوییم: چون مسلمانان حدوث عالم را به‌ارادهٔ خدا دانستند، از اراده‌اش برعلم او استدلال کردند، و از اراده و علم یکجا برحیات او استدلال کردند، پس از آن به‌حیات بنابراینکه هرزنده‌یی در حالی که زنده است، به‌نفس خود شعور دارد (استدلال کردند) که او ذات خود را نیز می‌داند، و این روشی معقول است و در غایت استواری است.

و اما شما چون اراده و احداث را نفی کردید، و گمان بردید که آنچه از او صادر می‌گردد، به‌لزوم و برسبیل ضرورت و طبع صادر می‌گردد، پس چه استبعاد دارد، که ذات او ذاتی باشد که تنها معلول اول از او ایجاد گردد؟ و سپس از معلول اول، معلول ثانی برآید و به‌ترتیب تا تمام موجودات، ولی با همهٔ این او به‌ذات خویش آگاهی نداشته باشد، مانند آتش که گرمی لازم وجود اوست، و آفتاب که نور لازمهٔ وجود آن است و هیچ یک از آن دو ذات خویش را نمی‌فهمند، آنچنان که (او) غیر خویش را نمی‌داند، بلکه آنکه ذات خود را می‌داند، آنچه را نیز که از او صادر می‌شود می‌داند، پس غیر خود را نیز می‌داند، و حال آنکه بنابرمذهب ایشان بیان کردیم که او غیر خویش را

نمی‌شناسد و آنان را که با این بیان مخالفت می‌کردند، به‌حکمِ وضعِ خودشان ملزم ساختیم که با نظرِ ما موافقت کنند، زیرا اگر خدا غیرِ خود را نداند بعید نیست که خویش را هم نداند.

۲۱۶. و اگر گویند: هرکس که وجود خویش را درنیابد او میت است و چگونه می‌توان گفت که (مبدأ) اول میت است؟

گوییم: سیاقِ مذهبِ شما، شما را مُلْزَمِ به‌این کرده است، چه میان شما و آن کس که می‌گوید: هرکس به‌اراده و قدرت و اختیار، کاری انجام نمی‌دهد و نمی‌شنود و نمی‌بیند میت است، فرقی نیست با آن کس که غیر خویش را نمی‌شناسد، او هم میت است. و اگر جایز باشد که (مبدأ) اول از همهٔ این صفات عاری باشد، او را چه نیازی است براینکه ذات خویش را بشناسد؟

و اگر باز برگردند به‌اینکه: هرآنچه از ماده مبرا باشد، او به‌ذات خود عقل است و از این روی، نفس خویش را تعقل می‌کند، ما قبلاً بیان کرده‌ایم که آن تحکم است و برهانی برای آن نیست.

۲۱۷ و اگر گویند: برهان برآن این است که: موجود به‌زنده و مرده منقسم می‌گردد و زنده مقدم‌تر و شریفتر از مرده می‌باشد و (مبدأ) اول مقدم‌تر و شریفتر است، پس باید زنده باشد، و هر(موجودِ) زنده‌یی ذات خویش را در می‌یابد، چه محال است که (شعور) در معلولاتِ زندهٔ او باشد، و او خود زنده نباشد

گوییم: این (سختان) تحکماتی بیش نیست: چه ما می‌گوییم: چرا محال است که از کسی که خویشتن را در نمی‌یابد ایجاد کسی که، با وسایط زیاد و یا بی‌واسطه، نفس خویش را دریابد لازم آید؟ و اگر مانع در این کار آن باشد که (با قبول ایـن فـرض)، معلول شریفتر از علت می‌شود، پس چر محال است که معلول، برتر از علت باشد؟ و این بدیهی نیست.

سپس، چرا برآن کس که می‌گوید: شرف او، در این است که وجودِ کل، تـابع ذات

اوست، نه در علم اوست، انکار می‌آورید؟ و دلیل[1] برآن، اینکه: غیر او هر وقت (بخواهد) می‌تواند اشیایی غیر ذات خویش را بشناسد و ببیند و بشنود، و حال آنکه او نه می‌بیند و نه می‌شنود، و اگر کسی بگوید که موجود بردو قسم بینا و نابینا، دانا و نادان تقسام می‌یابد، و باید بینا مقدم‌تر باشد، و (مبدأ) اول (نیز) باید بینا و دانای به‌اشیاء باشد، شما آن را انکار کرده می‌گویید: شرف در (داشتنِ) چشم و علمِ به‌شیاء نیست، بلکه (شرف) در بی‌نیازی از چشم و علم می‌باشد و در ذاتْ بودن، به‌نحوی که (کل) از ذات او ایجاد گردد؛ ذاتی که عالمان و صاحبان بصیرت در او (مندرج) باشند.

۲۱۸. پس بدین صورت در معرفت ذات، شرفی نیست، بلکه (شرف) در (مبدأ) بودن است برای ذوات معرفت، و این شرفی است که خاص او (مبدأ اول) است.

پس ضرورةً مجبور می‌شوند که علم او را به‌ذات خویش نیز نفی نمایند، زیرا از این امور، چیزی برآن دلالت ندارد مگر اراده، و براراده دلالت نمی‌کند مگر حدوثِ عالم. و به‌فسادِ آن، برای کسی که این امور را از لحاظ عقل در نظر می‌گیرد، همهٔ این (براهین) فاسد می‌گردد. پس تمام آنچه را که اینان دربارهٔ صفاتِ (مبدأِ) اول بیان می‌کنند، و یا نفی می‌نمایند، دلیلی برآن ندارند مگر تخمینات و ظنون، که (حتی) فقیهان از (طرحِ) آنها در ظَنّیّات استنکاف می‌ورزند.

و هیچ تعجُّب و شگفتی ندارد که عقل در صفات الهی حیران شود، بلکه عجب از فریفتگی آنهاست به‌خودشان و به‌دلایلشان و به‌اعتقادشان و ادعایشان که، امور را به‌معرفت یقینی شناخته‌اند، هرچند عقیده‌شان سراپا گزافه و تباهی است.

---

۱. یعنی: دلیل برآن از جانب کسی که معتقد است شرف او برکمالات از جهت دیگری جز علم است، مانند تبعیت کل او را... [مترجم].

مسألهٔ [سیزدهم]

در ابطال قول آنان که خدایْ ـ که بسی برتر از گفتارِ ایشان است ـ جزئیاتِ متقسم به‌انقسام زمان: یعنی آنچه شده، و آنچه می‌شود و آنچه را که خواهد شد، نمی‌داند.

۲۱۹. و براین امر اتفاق دارند، و از آنها کسی هست که براین (قول) رفته که (مبدأ اول) جز نفس خویش، چیزی را نمی‌داند، و چیزی از مذهب او پنهان نیست، و برخی گفته‌اند که او غیر خویش را می‌داند و آن روشی است که «ابن‌سینا» برگزیده، زیرا معتقد شده است که خدا اشیاء را می‌داند، به‌علم کلیی که داخلِ در مقولهٔ زمان نیست و به‌ماضی و مستقبل و حال اختلاف نمی‌پذیرد، و با این همه گمان دارد که «هم‌سنگ ذره‌یی در آسمان‌ها و زمین از علم پروردگارت برکنار نیست»[1]، جز اینکه جزئیات را به‌نوعی کلی می‌داند.

۲۲۰. و ما ناچاریم اول مذهبشان را بفهمیم، و پس از آن مشغول اعتراض شویم. و این مطلب را به‌مثالی روشن می‌کنیم: و آن اینکه مثلاً خورشید، پس از آنکه کسوف نکرده

---

۱. اشاره است به یهٔ شریفهٔ «وَ ما یَعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ...» (یونس، ۱۰/ آیهٔ ۶۱).

بود، کسوف می‌کند، سپس ظاهر می‌شود، پس برای کسوف سه حال حاصل می‌شود:
حالی که در آن معدوم بود و وجود او را انتظار می‌کشیدند، بدین معنی که می‌خواست بشود

و حالی که اکنون موجود است، یعنی هستی یافته و کائن است. و حال سوم آن است که در آن معدوم است ولیکن در پیش بود. و برای ما در مقابل این سه حالت، سه علم گوناگون پدید می‌آید، زیرا اولاً دانستیم که کسوف معدوم است و در آینده خواهد شد. و دوم آنکه فعلاً وجود دارد. و سوم آنکه بود ولی اکنون نیست.

و این سه علم، متعدد و مختلف‌اند، و تتابع آنها در یک محل، موجب تغیرِ ذات عالِم می‌گردد، زیرا اگر بعد از آشکار گشتن بداند که کسوف اکنون هم موجود است، همچنان که از پیش بود، البته جهل است نه علم، و اگر آن زمان که وجود دارد، بداند که معدوم است، البته جاهل است، زیرا یکی از این دو قائم‌مقام دیگری نتواند بود.

۲۲۱. و گمان برده‌اند، که حالِ خدایٔ تعالی در این احوال سه گانه، اختلاف نمی‌یابد، در حالی که این امور مُؤَدّی به‌تغیر و دگرگونی می‌شوند، و آن چیزی که حال او اختلاف نیابد، تصور نمی‌رود که این حالات سه گانه را بداند، زیرا علم تابع معلوم است، و آنگاه که معلوم تغیر یابد، علم نیز تغیر می‌یابد و آنگاه که علم تغیر یابد، به‌ناچار عالم نیز تغیر یافته است، و حال آنکه تغیر برخدایٔ تعالی محال است.

۲۲۲. و با این همه گمان می‌کند[1] که: او کسوف و تمام صفات و عوارض آن را می‌داند، ولیکن به‌علمی که به‌ازل و ابد متصف است و اختلاف نمی‌یابد. مانندِ اینکه مثلاً می‌داند که آفتاب موجود است و ماه موجود است، و آن هردو به‌وساطت فرشتگان، که در اصطلاح خود آنها را «عقول مجرده» نامیده‌اند، از خود او حاصل شده‌اند، و می‌داند که آنها به‌حرکات دَوْری حرکت می‌کنند و می‌داند که میانِ فلک آن دو در دو نقطه تقاطع

---

۱. یعنی «ابن‌سینا» گمان می‌کند که...

است که آنها را «رأس» و «ذَنَب» گویند، و چون آن دو در بعضی اوقـات در دو نـقطه اجتماع می‌کنند، آفتاب می‌گیرد، یعنی جرم ماه در میان او و نگرندگان حائل می‌شود، تا آفتاب از دیدگان پوشیده می‌شود، و آنگاه که مثلاً او از آن نقطه به‌فلان مقدار می‌گذرد که فرضاً یک سال است، دوباره آفتاب کسوف می‌نماید، و باز می‌داند که این انکساف ممکن است در تمام خورشید باشد، یا یک سوم یا نصفش، و (می‌داند که) یک یا دو ساعت مکث کند، و بدین ترتیب تا برسد به‌تمام احوال کسوف و عوارض آن، و از علم او چیزی برکنار نماند، ولیکن علم او به‌این امور، پیش از کسوف و در حال کسوف و پس از روشن شدن، بریک منوال باشد یعنی اختلاف نیابد و موجب دگرگونی در ذات وی نمی‌گردد.

و همچنین است علم او به‌تمام حو دث ـ زیرا این حوادث البته به‌اسباب حـادث می‌گردد، و این اسباب را اسبابی دیگر لازم است تا به‌حرکت دوری سـماوی مـنتهی گردد.

و سبب و علت حرکت دوریه، نفس سماوات است و سبب تحریک نفوس، شوق تشبه به‌خدایِ تعالی و فرشتگانِ مقرب است.

پس تمام این امور برای او معلوم ست، یعنی منکشف است، به‌انکشافی واحـد و متناسب، که زمان در آن تأثیر ندارد و با این همه دربارهٔ حال کسوف، نباید گفت: که او کسوف موجود فعلیه را می‌داند، و پس از آن نمی‌داند که هم اکنون روشنایی یافت.

۲۲۳ و هرچیزی که در معرفت آن نسبت به‌زمان واجب آید، تصور نمی‌رود که او آن را بداند، زیرا علم بد،ن موجب تغیر می‌شود.

و این مذهب آنان در مورد چیزهایی است که منقسم به‌زمان است و همچنین است مذهبشان در آنچه به‌ماده و مکان منقسم می‌گردد، مانند افراد مردم و جانوران، زیرا آنان می‌گویند: (او) عوارضِ زید و عمرو و خالد را نمی‌داند، بلکه تنها انسانِ مطلق را به‌علم کلی می‌داند، و همچنین عوارض و خواص آن را می‌داند، و (می داند) که لازم است بدن

او مرکب از اندام‌هایی باشد، که بعضی جهتِ محکم گرفتن[1]، و برخی جهتِ راه رفتن و بعضی جهتِ دریافتن است، و پاره‌یی زوج و پاره‌یی فرد است، و (می‌داند) که لازم است قوای او پراکنده در اعضایش باشد ـ الی آخر، تا برسد به‌تمام صفتی که در خارج و باطنِ آدمی است، و هرآنچه از لواحق و صفات و لوازم اوست، به‌طوری که چیزی از علم وی برکنار نماند، (و این همه را) به‌نحوی کلی می‌داند.

۲۲۴. و اما شخص زید، تمییز و تشخیص وی از عمرو با قوهٔ حسّ است نه عقل، زیرا بنیان تمیزِ او، اشاره به‌جهتی معین است، و حال آنکه عقل جهتِ مطلقِ کلی، و مکانِ کلی را تعقل می‌نماید و اما وقتی می‌گوییم: «این» و «این»، آن اشاره به‌نسبتی است که بین حاسّ و محسوس، به‌جهت نزدیک یا دور بودن، یا جهت معینی حاصل آمده است، و این امر در موردِ او محال است.

۲۲۵. و این است قاعده‌یی که بدان اعتقاد دارند[2] و به‌واسطهٔ آن به‌کلی، شرایع را از ریشه برمی‌کنند، زیرا مضمون آن این است که اگر مثلاً زید، خدای تعالی را اطاعت یا عِصیان ورزیده باشد، خدایْ تعالی به‌آنچه از احوال در او پدید می‌آید، عالم نباشد، زیرا او زید را به‌عینه نمی‌شناسد، چون شخصی است، و افعال او بعد از آنکه نبود، حادث گشته، و وقتی شخص را نشناسد، البته احوال و افعال وی را هم نمی‌شناسد، بلکه کُفرِ زید و اسلامِ وی را هم نمی‌داند، و فقط کفرِ «انسان» و اسلامِ او را به‌طورِ «مطلق» می‌شناسد، یعنی به‌صورتِ کلی نه مخصوصِ به‌اشخاص.

بلکه لازم می‌آید بگوییم که محمد(ص) به‌نبوت قیام کرد در حالی که او[3] نمی‌دانست

---

۱. البطش: الاخذ بالعنف و السطوة و الشدة (قاموس) [مترجم].

۲. در این باره که آیا غزالی عقاید فیلسوفان به‌ویژه «ابن‌سینا» را در باب این مسأله به‌درستی دریافته و به‌انصاف نقل کرده، محققان و شارحان عقاید فیلسوفان، سخنان مختلف گفته‌اند که از نقل و جمع آن رسالهٔ بزرگی می‌توان ساخت. همین‌قدر باید گفت که روی هم رفته غزالی این جا نیز مانند مواضع دیگر جانب امانت را رعایت کرده است [مترجم].

۳. خدا

که محمد در آن حال به‌سوی وی دعوت می‌کند، و همچنین است حال با هر پیامبر معین، و فقط او می‌داند که از مردم کسی به‌نبوت قیام نموده، و صفت او چنین و چنان است، و اما پیامبر مخصوص را به‌تنهایی نمی‌شناسد، زیرا این امر به‌حس شناخته می‌شود، و احوال ناشی از او را نیز نمی‌داند، زیرا آنها احوالی است که در مورد شخص معین به‌انقسام زمان منقسم می‌شود و ادراک آنها با اختلافاتی که دارند، موجب تغیر می‌گردد

۲۲۶. این بود آنچه خواستیم از مذهب آنان نقل کنیم، و بعد آن را تفهیم نماییم و سپس قبایحی را که از این اقوال لازم می‌آید، آشکار سازیم، و اکنون فساد عقل ایشان، و وجهِ بُطلان آن را ذکر می‌کنیم:

گمراهیِ آنان از این نظر است که این احوال، سه چیز مختلف است و آنگاه که چیزهای مختلف برمحلی بدنبال هم بیایند، به‌ناچار در آن تغیری پدید می‌آورند، پس اگر در حال کسوف، عالم باشد به‌اینکه خواهد شد، همانطور که از پیش بود، او جاهل است و عالم نیست، و اگر عالم باشد که آن موجود بود و قبل از آن عالم بود به‌اینکه آن نبود و بعد خواهد شد، البته علم او اختلاف یافته و حالش دگرگون شده، بنابراین تغیر لازم می‌آید، زیرا تغیُّر جز اختلافِ عالِم معنایی ندارد، زیرا اگر کسی چیزی را نمی‌دانست و سپس آموخت، تغیر یافته، و آن کس که علم نداشت که آن (کسوفْ) کائن است، سپس حالِ وجود، او را حاصل آمد، البته تغیر یافته است.

۲۲۷. و این مطلب را تحقیق کرده گفته‌اند، این احوال سه گونه‌اند. حالی است که اضافهٔ محض است، مانند اینکه در راست و یا چپ باشی، و این اضافه به‌یک وصف ذاتی راجع نمی‌شود، بلکه اضافهٔ محض است، و اگر چیزی که در طرف راست تو بود، به‌طرفِ چپِ تو تحول یابد، نسبت یا وضع تو نیز تغیر می‌یابد، ولی به‌هیچ وجه ذات تو تغیر نمی‌یابد، و این تبدل نسبت به‌ذات است نه تبدل خود ذات.

و از این قبیل است هرگاه تو قادر به‌حرکت دادن اجسامی باشی که در برابر توست، و اگر تمام آن اجسام یا بعضی از آنها منعدم شود قوای غریزی و قدرتِ تو دگرگونی نیابد،

زیرا قدرتِ تو، اولاً قدرتی است جهتِ تحریکِ جسمِ مطلق، سپس جهت تحریک جسم معین؛ ثانیاً، از آن نظر که جسم است ـ پس نسبت قدرت به‌جسم معین، وصفی ذاتی نیست، بلکه اضافهٔ محض است، و تغیرِ آن موجبِ دگرگونی و زوالِ اضافه است، و سببِ تغیر در حالِ قادر نتواند بود

و سوم: تغیر در ذات است و آن این است که عالِم نبود، سپس عالم شد، یا قادر نبود، سپس قادر شد، و اینْ تغیر است

و تغیُّرِ معلوم، موجبِ تغیرِ علم است، زیرا حقیقت ذات علم، نسبتی است به‌معلوم خاص، زیرا حقیقت علم معین، تعلق اوست به‌این معلوم معین همچنان که هست، و تعلقِ آن به‌معلوم، به‌صورت دیگر، ناچار علم دیگری خواهد بود، پس تعاقبِ آن دو موجبِ اختلاف در حال عالم خواهد شد.

و ممکن نیست بگوییم که: ذات را یک علم است که گاهی بدانچه در آینده خواهد بود و زمانی بدانچه در گذشته بوده، تعلق می‌گیرد، پس علم واحد است ولی احـوالِ متشابه دارد، و فقط اضافه یا نسبت است که براو تبدل می‌یابد، زیرا اضـافه در علمْ حقیقتِ ذاتِ علم است، پس تبدل آن موجب تبدل ذات علم می‌گردد و لذا تغیر لازم می‌آید، و آن برخدایْ تعالی محال است.

□ □ □

۲۲۸. و اعتراضِ (ما) به‌دو صورت است:

اعتراض اول اینست که گوییم: چرا برآن کس که می‌گوید خدایْ تعالی را به‌وجودِ کسوف مثلاً در وقت معینی، علم واحدی است، و این علم قبل از وجود آن، علم باین بود که خواهد شد، و آن به‌عینه در زمانِ وجود، علم به کائن است. و همان به‌عینه پس از روشن شدن خورشید علم به پایان کسوف باشد، و اینکه این اختلاف (چون) به‌اضافات برمی‌گردد، موجب تبدلی در ذات علم نمی‌شود، پس موجب تغیری در عالم نباشد، زیرا این امور به‌منزلهٔ اضافهٔ محض است، چه شخصِ واحدی که در طرفِ راست تو بود

به‌طرفِ جلوی تو و سپس به‌طرف چپ تو برمی‌گردد، و اضافت بر تو تعاقب می‌کند، و آنچه متغیر است آن شخص است که انتقال می‌یابد نه تو.

و همچنین شایسته است که این حال، دربارهٔ علم خدای، عز و جل، فهمیده شود، زیرا، ما مسلم می‌داریم که او اشیاء را در ازل و ابد و اکنون، به‌علم واحدی می‌داند و تغیر نمی‌یابد و غرض آنان نفی تغیر است، و آن قولی است که جملگی برآنند.

۲۲۹. اما قول ایشان که از ضرورت اثبات علم به‌وجود (کسوف) در زمان حال، و سپری شدنش پس از آن، تغیر لازم می‌آید، غیرمسلم است، و این را از کجا دانستند؟ زیرا اگر خدایْ تعالی برایِ ما علمی بیافریند که زید فردا وقتِ طلوعِ آفتاب خواهد آمد، و این علم را پایدار دارد و علم دیگری برای ما نیآفریند و غفلتی هم از این علم نباشد، لیکن ما در زمان برآمدن آفتاب به‌مجردِ علم سابق، به‌اکنون آمدن او عالم هستیم، و پس از آن به‌این عالم خواهیم شد که او از پیش آمده است، و این علمِ واحدِ باقی، در احاطه به‌این احوال سه گانه کافی است

۲۳۰. پس باقی می‌ماند اینکه می‌گویند که: اضافهٔ به‌معلوم معین، داخل در حقیقتِ آن (علم) است، و هرگاه نسبتْ اختلاف یافت، چیزی هم که نسبت، ذاتیِ اوست، اختلاف می‌یابد، و آنگاه که اختلاف و تعاقب حاصل شود، به‌ناچار تغیر دست می‌دهد.

گوییم: اگر این قول درست باشد، در اینصورت شما راه برادران فیلسوف خود را بروید که می‌گویند: خدا جز خویشتن را نمی‌شناسد، و علم به‌ذاتِ خویش، عینِ ذات اوست، چه گر او انسانِ مطلق و حیوانِ مطلق و جمادِ مطلق را بداند، و حال آنکه به‌ناچار این امور مختلفات است، نسبت‌هایی که برای آنها داده می‌شود نیز، اختلاف می‌یابد، پس علمِ واحد شایسته نیست، که علمِ به‌مختلفات باشد، زیرا مضاف است و اضافه اختلاف دارد، و اضافهٔ برمعلوم، ذاتیِ علم است، و این امر نیز موجب اختلاف و تعدد می‌شود، ولی نه تعددی که تنها با تماثل همراه باشد، زیرا بعضی از امور متماثل جای بعضی دیگر را نمی‌گیرند، و علم به‌حیوان مثلاً، جایگزین علم به‌جماد نمی‌شود، و

علم به‌سفیدی، جای علم به‌سیاهی را نمی‌گیرد. زیرا آنها امور گوناگون هستند.

وانگهی این اجناس و انواع و عوارضِ کلی را نهایتی نیست و آنها مختلف‌اند و دانش‌های گوناگون (به‌آنها) چگونه در زیرِ یک علم جای می‌گیرد؟ و از کجا این علم، همان ذاتِ عالِم است، بدون اینکه چیزی برآن مَزید شود.

۲۳۱. و ای کاش می‌توانستم بفهمم که عاقل چگونه به‌خود اجازه می‌دهد، که اتحاد را در چیزی که احوال او به‌ماضی و حال و آینده منقسم می‌شود محال بداند؟ در صورتی که اتحاد علم متعلق به‌تمام اجناس و انواع متباینه را محال نمی‌شمارد، و حال آنکه اختلاف و تباعد موجود میان اجناس و انواع متباینه از اختلاف واقع بین احوال یک شیء که به‌انقسام زمان منقسم می‌شود، شدیدتر است، و اگر اوّلی موجبِ تعدد و اختلاف نمی‌شود، چرا این یکی موجب دگرگونی و تعدد می‌گردد؟

و چون به‌برهان ثابت شدکه اختلافِ اَزمان، غیر از اختلاف اجناس و انواع است، و آن موجب تعدد و اختلاف نمی‌شود، پس این دیگری نیز موجب اختلاف نمی‌شود

و هرگاه موجبِ اختلاف نشود، جایز است که با علمِ واحد، در ازل و ابد به‌کل احاطه پیدا شود، که موجب تغیر در ذات عالم هم نگردد.



۲۳۲. اعتراض دوم: این است که گوییم، بنابراصل شما، چه مانع دارد که او امور جزئی را بداند، اگرچه تغیر یابد؟ مگر خود شما معتقد نشدید که این نوع از حرکت (تغیر)، براو محال نیست، چنانکه جهم[1] از معتزله بدان رفته که: علوم او به‌حوادث، حادث است، و

۱. ابومُحْرِز جهم بن صفوان (مقتول ۱۲۸هـ.ق.) از پایه‌گذاران جبر خالص، بدعت او در ترمذ ظاهر گشت و سرانجام سلم بن احوز المازنی و را در مرو ـ در اواخر حکومت بنی‌امیه کشت. او می‌گفت: هیچ کس را نه فعلی است و نه صنعی، و تنها مَجازاً اعمال و افعال را به‌آدمی‌زاده نسبت می‌دهند همچنان که می‌گویند: آفتاب غروب کرده و سنگِ آسیا چرخید (شهرستانی، الملل و النحل، ۸۶ـ۸۶، قاهره، ۱۹۶۸، تحقیق عبدالعزیز محمد لوکیل) [مترجم].

یا کرامیه پس از ایشان معتقد شده‌اند که: او محل حوادث است، و جماهیر اهل حق برآنها انکار نیاورده‌اند جز اینکه گویند: متغیر، از تغیر خالی نتواند بود، و چیزی که از تغیر و حوادث برکنار نماند، او حادث است و قدیم نتواند بود.

ولیکن مذهب شما این است که عالم قدیم است و در عین حال از تغیر نیز خالی نیست، حال چون قدیمی را گمان می‌کنید که متغیر باشد، شما را مانعی نیست که بدین اعتقاد بگروید، و اگر بگویند: این امر را محال دانستیم، چه علم حادث در ذات او یا از جهت خودش حاصل می‌شود یا از جهت غیر خودش، و باطل است که این امر از خدا حادث شود. زیرا ما در پیش بیان کردیم که از قدیم، حادث صادر نگردد، و پس از آنکه فاعل نبود، فاعل نمی‌شود، زیرا موجب تغیر می‌شود و ما این مسأله را در بیان حدوث عالم بیان کرده‌ایم

و اگر این (تغیر) در ذات وی از دیگران حادث شده باشد، چگونه غیر او در او مؤثر می‌شود و او را تغییر می‌دهد، تا آنکه برسبیل تسخیر و اضطرار و از آن جهت که غیر اوست، احوال او را تغیر دست دهد؟

۲۳۳ گوییم: هیچ یک از این دو قسم، بنابراعتقاد شما محال نیست.

اما اینکه می‌گویید: محال است که از قدیم، حادث پدید آید که اول حوادث باشد، آن را در (جواب) این مسأله باطل کرده‌ایم. و این چگونه ممکن است در حالی که نزد شما محال است که از قدیم حادثی صادر گردد که اول حوادث باشد، و شرط محال بودنش، اول بودنش است، والا این حوادث، اسباب حادثهٔ غیرمتناهی ندارند، بلکه به‌واسطهٔ حرکت دوریه به‌چیز قدیمی منتهی می‌شوند، که نفس فلک و حیات اوست، زیرا نفس فلکی قدیم است، و حرکت دوریه از آن پدید می‌آید، و هرجزیی از حرکت، حادث می‌شود، و منقضی می‌گردد، و بعد از آن نیز لامحاله باز پدید می‌آید، پس در اینصورت نزد شما، حوادث از قدیم صادر می‌شود ولیکن چون احوال قدیم متشابه شد، حوادثی نیز که پیوسته از او فیضان می‌یابد، متشابه می‌شود، همچنان که احوال حرکت

به‌جهت آنکه از قدیم متشابه‌الاحوال صادر می‌شود، متشابه است.

پس روشن شد، که هرفرقه از آنها معترفند که صدور حادث از قدیم، چون برتناسب و دوام صادر گردد، جایز است، می‌توان گفت که علوم حادثه نیز از این قبیل باشد.

۲۳۴. و اما قسم دوم، و آن عبارت از صدور این علم، در او از غیر اوست، پس گوییم: به‌چه علت به‌نظر شما این امر محال است؟ و حال آنکه در آن جز سه امر چیزی نیست:

(الف) یکی تغیر است، و ما بیان داشتیم که آن بنابراصل شما لازم است.

(ب) دوم اینکه چیز دیگری سبب تغیر چیز دیگری باشد، و آن نزد شما محال نیست پس باید حدوثِ شیء، سببِ حدوثِ علم بدان شیء باشد، همچنان که شما می‌گویید: قرار گرفتنِ شیء رنگین در مقابل حدقهٔ بینایی، سبب انطباع صورت شیء در طبقهٔ جلیدیّهٔ حدقهٔ چشم می‌گردد، آنگاه که هوای شفاف میان حدقه و مَرئی قرار گیرد و واسطه باشد.

پس هرگاه جایز باشد، که جمادی سببِ انطباعِ صورت در چشم باشد، که عبارت از معنای دیدن است، چگونه محال است، که حدوث حوادث، سبب حصول آنها برای (مبدأ) اول باشد، زیرا چون قوهٔ بینایی، آنطوری که برای ادراک مستعد باشد، و حصول شیء رنگین با از میان رفتن موانع، سبب حصول ادراک گردد، پس باید ذات مبدأ اول نیز پیش شما مستعد پذیرفتن علم باشد، و با وجود این حادث، از قوه به‌فعل درآید، و اگر از این امر در قدیم تغیری راه یافته، قدیم متغیر نیز نزد شما محال نیست. و اگر گمان کنید که این امر در باب واجب‌الوجود محال است، شما را جهت اثبات واجب‌الوجود دلیلی نیست، مگر قطع سلسلهٔ علل و معلولات، همچنان که پیش‌تر گفتیم، و در آنجا روشن کردیم که قطعِ تسلسل فقط با وجودِ قدیم و متغیر، ممکن است.

(ج) و امر سومی که این اعتقاد را متضمن است،[۱] عبارت از متغیر بودن قدیم است به‌واسطهٔ غیر خود، و این شبیه تسخیر است و استیلایِ غیر براو.

---

۱. اشاره است به‌اینکه علم در مبدأ اول حادث باشد و در صادر از غیر او [مترجم].

پس ما گوییم: چرا این امر نزد شما محال است کـه او، بـه‌وسائط، بـرای حـدوث حوادث سبب باشد، پس از آن حدوث حوادث، سبب حصول علمی بـرای او از آنـها باشد، و آن شبیه به‌این است که گوییم: او در تحصیل علم برای خویش سـبب است، ولیکن به‌وسائط

۲۳۵. و اینکه می‌گویید: این امر شبیه است به‌تسخیر، باید چنین باشد، زیـرا ایـن (نتیجه) به‌اصل شما لایق‌تر است زیرا شما گمان بردید که هرچه از خدایِ متعال صادر می‌شود برسبیلِ لزوم و طبع است، و او برای انجام ندادن فعل قدرتی ندارد، و این نیز شبیه به‌نوعی تسخیر است، و از آن برمی‌آید که مبدأ اول در آنچه از او صادر می‌شود، مانند شخصی ناچار و مضطر است.

و اگر بگویند: این اضطرار نیست، زیرا کمال او این است که مصدر تمام اشیاء باشد

گوییم: در اینصورت آنچه را (هم که ما گفتیم) تسخیر نیست، زیرا کمال وی در این است که تمام چیزها را بداند، و اگر همزمان با هرحادثی علمی برای ما حاصل گردد، البته این (علم) برای ما مایهٔ کمال است، نه نقصان و تسخیر. از این‌روی، باید در حق خدا نیز همچنین باشد.

مسألهٔ [چهاردهم]

در عاجز کردن آنان از اقامهٔ دلیل براینکه آسمان جانور است، و در حرکت دوریهٔ خود، مطیع خدای متعال است.

۲۳۶. زیرا گویند که: آسمان جانور است و او را نفسی است که نسبت آن به کالبد آسمان، مانند نسبت ماست به‌بدن‌هایمان. و همانطور که بدن‌های ما به‌تحریک نفس، به‌سوی خواست‌های خویش، بالاراده حرکت می‌کند، آسمان نیز همچنین است، و هماتا غرض آسمان‌ها به‌حرکت دوری خودشان، عبادت پروردگار جهانیان است، به‌ترتیبی که به‌زودی خواهیم گفت.[1]

و از مذهب آنان، در این مسأله، آنچه امکانش مورد انکار نیست و محال بودنش را ادعا نتوان کرد، این است که خدایٔ تعالی تواناست که حیات را در هرجسمی بیافریند، و بزرگی جسم آن یا مستدیر بودنش مانع از جاندار شدنش نیست، زیرا شکل مخصوصی برای جاندار شدن شرط نیست، چه حیوانات با وجود اختلافِ اَشکالشان در قبول

---

۱. نزدیک به‌همین معنی است آنچه حاجی سبزواری در منظومهٔ «حکمت» (۱۴۶، چاپ ناصری) گوید.

إنَّ السَّماءَ کُلَّها أحیاءٌ الشَّمسُ قَلْبٌ غَیرُها الاعضاءُ .

حیات مشترکند

۲۳۷. ولی ما ادعا می‌کنیم که آنها از شناخت این امر به‌دلیل عقل ناتوان‌اند چه اگر هم این امر صحیح باشد، جز پیامبران ـ صلوات‌الله علیهم ـ به‌سبب الهام یا وحی از سوی خدایْ تعالی بر آن اطلاع نمی‌توانند یافت، و قیاس عقلی نمی‌تواند بر آن دلالت کند. البته بعید نیست که امری مانند این را به‌دلیل بتوان شناخت ولیکن می‌گوییم: آنچه را که به‌عنوان دلیل ایراد کرده‌اند جز برای افادهٔ ظن شایسته نیست، اما اینکه مفید قطع و یقین باشد، چنین نیست.

۲۳۸. و سبب فساد عقلشان در این باره این است که می‌گویند: آسمان متحرک است ـ و این یک مقدمهٔ حسی است ـ و هرجسمی که متحرک باشد، او را محرکی است ـ و این یک مقدمهٔ عقلی است ـ زیرا اگر جسم برایِ خاطر جسم بودنش متحرک باشد، در اینصورت باید همهٔ اجسام متحرک باشند.

و هرمحرکی یا از خود متحرک است مانند «طبیعت» در حرکتِ سنگ به‌پایین، و اراده در حرکتِ حیوانِ باقدرت، و یا اینکه محرک، (امری) خارجی ست، ولیکن به‌طریق «قَسْر»[1] حرکت می‌دهد. مانند پرتاب شدن سنگ به‌سوی بالا.

و هرآنچه ذاتاً در حرکت باشد، یا چنان است که این چیز به‌حرکت خود شعور ندارد، که ما آن را «طبیعت» گوییم، مانند حرکت سنگ به‌پایین، و یا اینکه بدان شعور دارد که ما آن را «ارادی» و «نفسانی» نام می‌نهیم.

پس، حرکت که به‌این تقسیمات منحصر و دائر میان نفی و اثبات می‌شود، یا قسری است و یا طبیعی و یا ارادی، و چون دو قسم اول باطل شود، (نوع) سوم متعین می‌گردد.

و امکان ندارد که حرکت قسری باشد، زیرا محرک قاسر، یا جسم دیگری است، که (خود) با اراده و یا به‌قسر حرکت می‌نماید، و ناچار به‌یک اراده می‌انجامد و هرگاه که

---

۱. قسر، در لغت به‌معنی قهر و اکراه است و در اصطلاح گویند «القَسْرُ لایَدُومُ» یعنی قهر و اکراه و زور دوامی نمی‌یابد و حرکت قَسْری، یعنی حرکت در جهت مخالف طبیعتِ شیْء. [مترجم]

در اجسام سماوات، متحرکی به‌اراده ثابت شود، غرض حاصل گشته است، زیرا از وضع حرکات قسریه چه فایده است وقتی در پایان کار از رجوع به‌اراده چاره نیست؟

و یا اینکه باید بگوییم که (آسمان) به‌قَسْرْ متحرک است، و خـدایْ تـعالی بـه‌غیرِ واسطه محرک آن است، و آن محال است زیرا اگر از این حیث آن را حرکت بدهد که جسم است، و او خالق آن است، لازم می‌آید که هرجسمی متحرک باشد، پس ناچار است که این حرکت به‌صفتی اختصاص داشته باشد، که به‌واسطهٔ آن از اجسـامِ غـیرِ خودش متمایز باشد، و این صفت همان محرک نزدیک است، یا به‌اراده و یا به‌طبع، و ممکن نیست بگویند که خدایْ تعالی آن را به‌اراده حرکت مـی‌دهد، زیـرا کـه ارادهٔ او به‌تمام اجسام به‌یک نسبت متناسب هست، پس چرا این جسـم مـخصوصاً مستعدِّ پذیرشِ حرکت شد نه غیرِ آن، و ممکن نیست که این (حرکت) به‌جزاف باشد، چه آن نیز محال است، چنان که در مسألهٔ حدوث عالم گذشت.

۲۳۹. و چون ثابت شد که این جسم شایسته است تا صفتی در او باشد که منشاء حرکت است، قسم اول (حرکت) باطل می‌شود و آن حرکتِ قَسْریّه است.

باقی می‌ماند بگویند که: آن (حرکت) طبیعی است، اما آن هم غیرممکن است زیرا طبیعت به‌مجرد وجود خود، سبب حرکت نمی‌تواند شد، زیرا معنی حرکت، گریختن از مکانی و جُستنِ مکانی دیگر است، و مکانی که جسم در آن است، اگر ملائم و سازگار او باشد، از آن حرکت نمی‌کند تا به‌پایین برود، و هرگاه در آب غوطه داده شود، برروی آب حرکت می‌کند، تا مکان ملائم خود را بیابد و ساکن شود، و طبیعت همچنان با او هست، ولیکن اگر به‌مکانی که با او سازگار نیست، برده شود، از آنجا به‌سوی (حَـیِّزِ) ملایم برمی‌گریزد، همچنان که خیک پر از هوا، از وسط آب به‌حیز هوا، می‌گریزد.

و تصور نمی‌رود که حرکت دوریه هم طبیعی باشد، زیرا که هر«وضع» و «اینی» که گریختن از آن فرض شود، باز بدانجا برمی‌گردد، و چیزی که بالطبع از آن گریخته شده، بالطبع نیز مطلوب نمی‌باشد و بدین جهت است که خیک پر از هوا از هوا به‌میان آب

برنمی‌گردد، و نه سنگ پس از جایگزین شدن در روی زمین منصرف شده به‌هوا برمی‌گردد. از این روی، به‌جز قسمِ ثالث باقی نمی‌ماند، و آن حرکت ارادی است.



۲۴۰. اعتراض (ما) این است که گوییم: ما سه احتمال فرض می‌کنیم، که غیر از مذهب شماست، و در عین حال بربطلان آنها دلیلی وجود ندارد.

اول: اینکه فرض کنیم حرکت آسمان قهری است و به‌واسطهٔ جسم دیگری است، که به‌حرکت دادن آنها مرید است و پیوسته آن را اداره می‌نماید و آن جسم محرک، نه کره باشد و نه محیط باشد، پس آسمان (نیز) نباشد. از این روی، قول آنها باطل می‌شود. که حرکت آسمان ارادی است و اینکه آسمان حیوان است و این (محرکی) که ذکر کردیم ممکن‌الوجود است و برای دفع آن جز استبعاد راهی نیست.

دوم اینکه گوییم که: حرکتْ قسری است و مبدأْ آن ارادهٔ خدایْ تعالی است. نیز گوییم: حرکت سنگ نیز به‌طرف پایین حرکت قسریّه است، که با آفرینشِ خدایْ تعالی در آن حادث می‌گردد و همینطور است قول در مورد سایر حرکات اجسام، که حیوانی نیستند

۲۴۱. باقی می‌ماند استبعاد آنان در اینکه اراده چرا مختص به(جسم آسمان) شد در حالی که در جسمیت، سایر اجسام نیز با او مشارک هستند؟ و ما بیان کرده‌ایم: که از شأن ارادهٔ قدیمه مخصوص گردانیدن یک شیء است از میانِ همانندانِ آن. و آنان (نیز) به‌اثباتِ صفتی که این امر از شأن آن است ناچارند، به‌ویژه در تعیینِ جهتِ حرکتِ دَوْریّه و در تعیین موضع قطب و نقطه، که ما (شرح) آن را اعاده نمی‌کنیم. و سخنِ کوتاه آنکه: آنچه را که در اختصاص جسم، به‌تعلق اراده به‌آن، بدون تمیز به‌صفتی مستبعد شمردند، در متمایز شدنِ خود، بدین صفت به‌سوی آنان برمی‌گردد، زیرا ما می‌گوییم: به‌چه علت جسم آسمان بدین صفت مخصوص گشت؟ تا بدان واسطه از اجسام دیگر متمایز شود، در حالی که اجسام دیگر نیز اجسامند، پس به‌چه علت در او آن چیزی

حاصل شد که در غیر او نشد؟ و اگر آن (تمایز) را به‌صفت دیگری تعلیل کنیم، سؤال نیز به‌همان صفات دیگر متوجه می‌گردد، و همچنان الی غیرالنهایه تسلسل مـی‌یابد، تـا سرانجام ناچار شوند به‌وجود اراده حکم کنند، و به‌اینکه مبادیء، چیزهایی دارد کـه شیء را از همانند خود متمایز ساخته او ر به‌صفتی از امثالش مُخَصَّص می‌گرداند.

سوم ین است که ما مسلم می‌داریم که آسمان به‌صفتی اختصاص دارد، و آن صفتْ مبدأِ حرکت است، آنطور که آنان نیز در میل سنگ به‌پایین بدان اعتقاد دارند، جز اینکه آسمان نیز مانند سنگ بدان شعور ندارد.

۲۴۲. اما اینکه می‌گویند: چیزی که بالطبع مطلوب است بالطّبع از آن گریزان نشوند، تلبیس است، چه به‌اعتقاد آنها در آنجا مکان‌هایی که به‌عدد مـتفاضل بـاشد، وجـود ندارد، و حرکت دوریه، واحد است، و جسم نیز بالفعل اجزایی ندارد، و همچنین حرکت را بالفعل جزئی نیست و تنها در وهم تجزیه می‌پذیرد، پس این حرکت به‌طلب مکانی، و یا جهت گریختن از مکانی نیست، و ممکن است که جسمی خلق شود که در ذات او معنیی باشد که حرکت دوریه را اقتضاء بکند، و به‌مقتضای این معنی، حرکتْ ذاتیِ او باشد، نه اینکه مقتضایِ معنی، طلب مکان باشد، تا اینکه به‌حرکتْ بدان مکان واصل گردد.

و اینکه می‌گویید: هرحرکتی برای طلب مکانی یا برای گریختن از آن مکان است، اگر ضروری باشد، مانند این است که شما، طلب مکان را مقتضایِ طبع قرار داده‌ید، و حرکت را در نفسِ خویش مقصود و منظور نمی‌دانید، بلکه وسیله‌یی برای آن شمردید [۱] و ما می‌گوییم: بعید نیست که حرکتْ (خود) نفسِ مقتضی باشد، نه طلب مکان، و چه چیز آن را محال می‌نماید؟

پس ظاهر گشت که آنچه آنها یاد کرده‌اند، اگر گمان هم برود که از یک احتمال دیگر قوی‌تر است، ولی به‌طور قطع مایهٔ انتفاء آن هم نیست، و حکم براینکه آسمان جانور است، تحکمِ محض است، و برایِ آن مستندی وجود ندارد.

۱. یعنی برای طلب مکان، یا فرار از آن.

مسألهٔ [پانزدهم]

در ابطال آنچه در مورد غرض محرک آسمان یاد کرده‌اند

۲۴۳. گویند که: آسمان در حرکتِ خود فرمانبُردارِ خدایْ تعالی است، و به‌سوی او تقرب می‌جوید، زیرا هرحرکت به‌اراده، برای غرضی است، چه تصور نمی‌رود که فعل یا حرکتی از حیوان صادر شود مگر زمانی که فعلْ برایِ او برتر از ترکِ آن باشد، وگرنه اگر فعل و ترک آن مساوی باشد، تصور انجام آن نمی‌رود.

همچنین تقرب به‌خدایْ تعالی مبنایِ طلبِ رضا و پرهیز از خشم نیست، زیرا خدایْ تعالی از خشم و خشنودی مبراست، و گر این الفاظ (در مورد او) بکار می‌رود برسبیل مجاز است، که از آن به‌ارادهٔ عقاب و ارادهٔ ثواب کنایه می‌شود.

و جایز نیست که تقرب به‌خدا، به‌وسیلهٔ طلب قرب از او در مکان باشد، چه آن محال است. پس باقی نمی‌ماند مگر طلب تقرب از او در صفات. زیرا وجود اکمل، وجود اوست و هروجودی به‌نسبت با وجود او ناقص است، و نقصان را درجاتی و تفاوتی است، مثلاً ملک از نظر صفت به‌او نزدیک‌تر است نه از نظر مکان، و مراد به‌ملک، ملائکه مقرب‌اند یعنی جواهر عقلی، که تغیر نمی‌پذیرند، و فانی نمی‌گردند و استحاله نمی‌یابند، و اشیاء را آنچنان که هستند می‌دانند.

۲۴۴. و هرزمان که انسان در صفات خود تقرب خود را به‌فرشتگان افزایش دهد، تقربِ او به‌خداوندِ متعال افزون‌تر می‌شود، و نهایت طبقهٔ آدمیان، تشبه بـه‌فرشتگان است.

و چون ثابت شد که معنی تقرب به‌خدایْ تعالی این است، یعنی در صفات طلبِ قرب کند، و این برای آدمی‌زاده از این طریق ممکن است که حقایق اشیاء را بداند، و پس از مرگ، به‌برترین احوال ممکن، جاودانه زنده بماند زیرا بقاء کامل و نهائی از آن خدایْ تعالی است و فرشتگانِ مقرب، آنچه از کمال برای آنان ممکن است در عالم وجود با آنها هست، چه در وجود آنها چیزی بالقوه نیست، تا به‌فعلیت برسد، از این روی، کمال آنها به‌نسبت با غیر خدا، در غایتِ قُصْوَیٰ است.

۲۴۵. و فرشتگان آسمانی عبارتند از نفوس محرکهٔ آسمان‌ها و در میان آنها (یعنی آسمان‌ها)، برخی بالقوه‌اند و کمالات آنها منقسم می‌شود بدانچه بالفعل هستند، مـانند شکل کروی و هیأت [کامل]، و این با آنها حاضر است؛ و بدانـچه بـالقوه است و آن عبارت از هیأتی است که در وضع و این، به‌خود می‌گیرند و هیچ وضع معینی نیست مگر اینکه آنها را ممکن باشد، ولیکن سایر اوضاع، بالفعل برای آنها موجود نیست، زیرا جمع میان همهٔ آنها غیرممکن است، پس چون استیفاء یک یک همه اوضاع، علی‌الدوام، آنها را ممکن نیست، قصد آنها همانا تشبه به‌مبدأ اول در نیل به کمال اقصی است، بنابرحسب امکان در حق آنها، و این است معنی طاعت فرشتگان آسمانی از برای خدایْ تعالی. و تشبه برایِ آنها به‌دو صورت حاصل می‌گردد:

یکی: استیفاء هروضعی که برای آنها ممکن است، به‌نوع، و آن مقصود به‌قصد اول است. و دومی عبارت از چیزی است که برحرکت او (آسـمان) مـترتب مـی‌گردد، از اختلاف نسبت‌ها در تثلیث، تربیع و مقارنه، و مقابله و اختلاف طالع‌ها به‌نسبت با زمین، تا خیر ازاو به‌عالمِ زیرِ سپهرِ ماه افاضه شود، و همهٔ حوادث از او حاصل آید، و ایـنْ صورتِ استکمالِ نفسِ سماوی است، و هر نَفْسِ سماوی به‌استکمال ذاتیِ خود شائق است

۲۴۶. و اعتراض ما براین قول چنین است که [گوییم] در مقدمات این سخن، چیزهایی است که نزاع در آن ممکن است، ولی ما در آن باره سخن به‌درازا نمی‌کشیم، و برمی‌گردیم به‌غرضی که شما در آخر کلام خود خواستید و آن را از دو وجه ابطال می‌کنیم:

یکی اینکه: طلب کمال، با بودن در هر«اینی» که برای او ممکن است در آن باشد، حماقت است نه طاعت، و این کار او نیست مگر مانند کار انسانی که کاری نداشته باشد و در حاجات و شهوات خود کفایت داشته باشد، پس برخیزد و در شهری یا خانه‌یی بگردد، و گمان کند که به‌خدای متعال تقرب می‌یابد، زیرا با تحصیلِ حضورِ خود در هر مکانی که امکان داشته باشد، استکمال می‌یابد، و گمان کند که بودن در اماکن برای او ممکن است، ولی قادر نیست که در میان آنها به‌عدد جمع کند، پس آن را به‌نوع، استیفاء می‌نماید زیرا که در آن استکمال و تقرب است، و حال آنکه عقل او را به‌سفاهت نسبت می‌دهند، و (کار) او را برحماقت حمل می‌کنند، و می‌گویند که: انتقال از چیزی به‌چیزی دیگر، و از مکانی به‌مکانی دیگر، کمالی نیست که بدان توجه و اعتنا توان کرد، یا برآن دل بست و میان آنچه آنان می‌گویند و آنچه این مرد ادعا می‌کند فرقی نیست.

۲۴۷ و (اعتراض) دوم، این است که گوییم: آنچه در مورد مقصود خود یاد کردید، تنها با حرکت مغربی حاصل می‌شود، پس چرا حرکت اولی مشرقی است؟ و مگر نه این است که همهٔ حرکات به‌جهت واحدی است و اگر در اختلاف آنها غرضی است پس چرا به‌عکس اختلاف نمی‌یابند تا آنچه مشرقی است مغربی شود و آنچه مغربی بود مشرقی گردد، تا هرآنچه از حصولِ حوادث، به‌اختلافِ حرکات، از قبیلِ تثلیثات و تسدیسات و غیرِ آن یاد کردید، بالعکس حاصل شود و همینطور آنچه را که از استیفاء «وضع‌ها» و «این»ها یاد کردید، چگونه ممکن است؟ زیرا ممکن است که به‌جهتِ دیگری حرکت نمایند، و چه شده است که یک زمان از جانبی و زمانی از دیگر جانب حرکت نمی‌کند، به‌جهت استیفاء آنچه او را ممکن است: اگر در استیفاء هرممکنی کمالی است؟ پس

مدلل شد که این خیالاتْ حاصلی ندارد و برآسرارِ ملکوت آسمان‌ها، با اینگونه تخیلات آگاهی نتوان یافت و فقط خداوند، پیامبران و دوستان خویش را برآنها مطلع می‌کند، برسبیل الهام نه برسبیل استدلال، و بدین جهت است که فلاسفه یکی پس از دیگری از بیانِ سبب در جهتِ حرکت و اختیارِ آن عاجز شدند.

و برخی از آنان گویند: چون کمال یافتن آنها به‌حرکت حاصل می‌گردد، از هرجهت که باشد گو باش، و انتظامِ حوادث زمینی نیز اختلاف حرکات و تعین جهات را خواهان است، پس داعیِ او به‌اصلِ حرکت، تقرب به‌خدایْ تعالی می‌باشد، و داعیِ به‌جهتِ حرکت، افاضهٔ خیر به‌عالَمِ سُفلی است.

۲۴۸. و این (قول)، از دو جهت باطل است.

یکی اینکه: اگر واقعاً این (غرض) به‌گمان آید، اقتضاء می‌کند که مقتضایِ طبعِ او سکون باشد، تا از حرکت و تغیر احتراز کرده باشد، و این تشبّهِ راستین به‌خداست زیرا که او از تغیر مبراست و حرکت تغییر است، ولیکن حرکت را جهت افاضهٔ خیر اختیار کرده است تا جز او، بدان منتفع گردد، و حرکت براو ثقیل نیست و او را رنج نمی‌دهد، پس مانع از این خیال چیست؟

دوم اینکه: حوادثْ مبتنی براختلافِ نسبت‌هاست که آن نیز از اختلافِ جهاتِ حرکت ناشی می‌گردد، پس باید حرکت اَوّلی مغربی باشد و غیرِ آن مشرقی، و اختلاف به‌سبب آن ناشی گشته است و تفاوت نسبت‌ها پدیدار گشته، پس چرا یک جهت معین گردیده؟ و این اختلافات، جز اصلِ اختلاف، چیز دیگر نمی‌خواهد، وگرنه در این غرض جهتی به‌خودی خود، شایسته‌تر و اَوْلیٰ‌تر از نقیضِ خود نمی‌باشد.

مسألهٔ [شانزدهم]

در ابطال قول آنان که: نفوس سماوات بر همهٔ جزئیات حادثه در این عالم آگاهند، و اینکه مراد از لوح محفوظ، نفوس سماوات است، و انتقاش جزئیات این عالم در آن، نظیر انتقاش محفوظات در قوهٔ حافظه است که در دماغ انسان جایگزین گشته است. نه اینکه جسم سختِ عریضی است که اشیاء برآن نوشته شده است، آنطور که اطفال برلوح می‌نویسند، چه آن نوشتن، خواهان کثرت است، تا در مکتوبٌ‌علیه بگنجد و چون مکتوب را نهایتی نیست، مکتوب علیه را نهایتی نمی‌شود و حال آنکه جسمی به‌تصور نمی‌آید که نهایتی نداشته باشد و خطوطی ممکن نیست (برجسم بکشند) که پایانی نداشته باشد، و همچنین اشیایی که نهایتی ندارد تعریف آنها نیز به‌وسیلهٔ خطوط معدود امکان ندارد.

□ □ □

۲۴۹. و گمان برده‌اند که: فرشتگان آسمانی، همان نفوس سماوی‌اند، و فرشتگانِ

کَرّوبیِ مقرب، همان «عقول مجرده» می‌باشند که جواهری قائم به‌نفس خویش هستند، و حیز ندارند و در اجسام متصرف نمی‌شوند، این صورت‌های جزئی برنفوس سماوی از آنها فیضان می‌یابد و آنها (فرشتگان کروبی)، از فرشتگان آسمانی شریف‌ترند، چه آنها مفیدند و اینها مستفید، و مفید از مستفید شریف‌تر است. و بدین جهت است که از اشرف به«قلم» تعبیر کرد، و خدایْ تعالی گفته است «عَلَّمَ بِالقَلَمِ»[1] چه او مانند نقاش مفید است، همچون مُعَلِّم، و مستفید را به‌لوح تشبیه نمود، و این مذهب آنان است.

۲۵۰. و نزاع در این مسأله، با آنچه در مسألهٔ پیش یاد کردیم، فرق می‌کند، زیرا آنچه پیش از این یاد کردند، محال نبود، چه غایت آن این بود که: آسمان، جانور است و برای غرضی حرکت می‌کند، و آن ممکن بود، اما این مسأله برمی‌گردد به‌اینکه علم مخلوق را به‌جزئیاتی که نهایت ندارد، اثبات کنند، و هرگاه به‌محال بودنِ آن اعتقاد داشته باشیم، از آنان در این مورد دلیل می‌خواهیم چه آن (حکم) در نفس خود به‌جز تحکم چیزی نیست.



۲۵۱. در این باره، استدلال می‌کنند به‌اینکه می‌گویند: ثابت شده که حرکت دوریه ارادی است و اراده تابع مراد است، و به‌مرادِ کلی، جز به‌ارادهٔ کلی توجه نمی‌کنند، و از ارادهٔ کلی نیز، چیزی صادر نمی‌شود و هرموجودی که بالفعل باشد، بلاتردید مُعَیَّن و جزیی است، و نسبت ارادهٔ کلیه بریک یک جزئیات بریک منوال است، پس از آن شیء جزئی صادر نمی‌شود، بلکه برای حرکت معینه، ارادهٔ جزئیه لازم است. و فلک را در هرحرکتِ جزئیِ معین، از نقطه‌یی به‌نقطهٔ دیگر یک ارادهٔ جزئی لازم است، همینطور ناچار باید به‌قوهٔ جسمانی، تصوری از این حرکات جزئی داشته باشد، زیرا از ضرورت هراراده این است که تصوری از این مراد داشته باشد، یعنی بدان عالم باشد، خواه جزئی

۱. قرآن، سورهٔ علق (۹۶)، آیهٔ ۴ «الذی علم بالقلم».

باشد، خواه کلی.

۲۵۲. و هرگاه که فلک را به‌جزئیات حرکات، تصوری و احاطتی باشد، ناچار باید بدانچه از اختلاف نسبت‌ها با زمین لازم می‌آید نیز، احاطه یابد، از این نظر که بعضی اجزای آن طلوع می‌کنند و پاره‌یی غروب می‌نمایند، و برخی در وسط آسمانند، بالای قومی و یا زیر پای قومی، و همچنین باید از اختلاف نسبت‌هایی که در اثر حرکت پدید می‌آید آگاه باشد، از (قبیل) تثلیث و تسدیس، و مقابله و مقارنه تا برسد به‌حوادث دیگر آسمانی.

و حوادث دیگر زمینی، مستند به‌حوادث سماوی هستند خواه بدون واسطه، و خواه به‌یک واسطه و یا به‌وسایط کثیره. و به‌طورکلی، هرحادث را سبب حادثی است، تا تسلسل، به‌تدریج و ارتقاء، بینجامد به‌حرکت ابدی آسمانی، که در (این تسلسل حوادث)، برخی از آنها سبب برخی دیگر است.

و از اینجاست که اسباب و مُسَبَّبات، در سلسلهٔ خود، به‌حرکاتِ جزئیِ دوریّهٔ سماوی منتهی می‌شوند، و هرآنچه جهت حرکات به‌تصور می‌آید، برای لوازم آن نیز به‌ذهن می‌آید و همچنین به‌لوازم آنها تا آخر سلسله

۲۵۳. و بدین وسیله برآنچه حادث می‌شود، آگاهی حاصل می‌شود، زیرا هرچیزی که حادث می‌شود حدوثِ آن، آنگاه که علت تحقق یابد، بنابرعلتش واجب است.

و همچنین ما نمی‌دانیم که در آینده چه واقع می‌شود، زیرا ما تمام اسباب آن را نمی‌دانیم، و اگر تمام اسباب را بدانیم البتّه تمام مسببات را خواهیم شناخت، زیرا مثلاً وقتی بدانیم که در زمان معینی آتش به‌پنبه می‌افتد، سوختن پنبه را خواهیم دانست و همچنین هرگاه بدانیم که شخصی در آینده غذا خواهد خورد، می‌دانیم که سیر خواهد شد، و هرگاه بدانیم که شخصی در آینده به‌فلان موضع قدم خواهد گذاشت که در آنجا گنجی سر پوشیده وجود دارد، به‌دلیلی ساده پایش خواهد لغزید و در آن فرو خواهد رفت و آن را خواهد شناخت، می‌دانیم که او در آینده با وجود گنج مستغنی خواهد شد

۲۵۴. ولیکن ما این اسباب را نمی‌شناسیم، و هرزمان که برخی از آنها را می‌شناسیم، وقوعِ مسبب را حدس می‌زنیم و اگر اغلب و اکثر آنها را بشناسیم برای ما درواقع ظن آشکاری حاصل می‌شود و اگر ما را به‌تمام اسباب علم حاصل آید، معرفت جمیع مسببات نیز دست می‌دهد، جز اینکه سماویات زیادند، و از طرفی آنها را با حوادث زمینی اختلاط و آمیزش است، و در نیروی بشر آن امکان نیست که برآنها آگاهی یابد، و حال آنکه نفوس آسمانی به‌سبب آگاهی از سبب اول، برآنها مطلعند و نیز برلوازم آنها و لوازمِ لوازمشان، تا برسد به‌پایان سلسله.

۲۵۵. و از اینجاست که گمان می‌کنند خوابیده، در خوابِ خود آنچه را که در آینده خواهد شد می‌بیند، و این به‌سببِ اتصالِ او با لوحِ محفوظ و مطالعهٔ آن است، و هرگاه برچیزی اطلاع پیدا می‌کند، چه بسا آن چیز به‌عینه در حافظهٔ او باقی می‌ماند و ای بسا قوهٔ مخیله به‌محاکات[1] و تقلید آن شتاب می‌کند، زیرا طبیعتِ خیال تقلید اشیاء است با امثله‌یی که نوعی تناسب با آن اشیاء داشته باشند و یا انتقالِ آنها به اضدادشان، به‌طوری که مُدْرَکِ حقیقی از حافظه محو شود و تمثیل و تشبیه نماید، چنان که مرد را به‌درخت، و زن را به کفش، و خادم را به‌یکی از ظروفِ خانه، و نگهبانِ مالِ خیر و صدقات را به‌روغن تمثیل کنند، زیرا روغن سببی برایِ چراغ است که او سببِ روشنی می‌باشد، و علمِ تعبیر، از این اصل منشعب می‌گردد.

۲۵۶. و گمان برده‌اند که اتصالِ این نفوس به‌نفوسْ به‌بذل (الهی) است، زیرا آنجا حجابی نیست، ولیکن ما، در زمانِ بیداری، به‌چیزهایی که حواس و شهوات برما وارد می‌آورند، سرگرم هستیم، و اشتغال ما به‌این امور حسی ما را از آن دور می‌دارد، و آنگاه که در خواب (بعضی از اشتغالات) از ما ساقط می‌شود، خیال را استعدادی برای اتصال دست می‌دهد.

---

۱. محاکات: حکایت کردن از قول کسی بی‌زیادت و نقصان؛ مشابهت (منتهی‌الأرب) [مترجم].

و گمان می‌کنند که پیامبر برگزیدهٔ خدا ـ صَلَواتُ‌اللهِ عَلَیْهِ و سَلامُهُ ـ نیز به‌همین طریق برغیب، آگاهی می‌یابد، جز اینکه قوهٔ نفسانی نبوی، چنان قوت می‌یابد که حواسِ ظاهرْ او را مستغرق نمی‌توانند کرد، و ناچار او در بیداری آنچه را که دیگری در خواب می‌بیند، مشاهده می‌کند، سپس قوهٔ خیال، آنچه را که او می‌بیند برایش مُمَثَّل می‌سازد و ای بسا که شیء به‌عینه در ذاکرهٔ او باقی می‌ماند و یا مثالش باقی می‌ماند، پس اینگونه وحی نیازمندِ تعبیر است آنچنان که آن خواب نیازمندِ تعبیر است.

۲۵۷. و اگر تمام کائنات، در لوح محفوظ ثبت نشده بود، پیامبران هیچ وقت غیب را نه در خواب و نه در بیداری می‌دانستند. ولیکن تا روزِ قیامت قلم به‌آمدنی رفته است، و معنای آن همان است که یاد کردیم.

این بود آنچه خواستیم، جهتِ تفهیمِ مذهب آنان بیان کنیم.



۲۵۸. و جواب (ما) این است که گوییم: چرا انکار می‌آورید برآن کس که می‌گوید: پیامبر ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ غیب را به‌تعریفِ خدا ـ برسبیلِ ابتدا ـ می‌داند، و همچنین کسی که خواب می‌بیند، زیرا او نیز آن را به‌تعریف خدایْ تعالی می‌داند، یا به‌تعریف فرشته‌یی از فرشتگان، و به‌چیزی از آنچه که شما گفتید، نیازمند نمی‌باشد، زیرا در این مورد دلیلی نیست، و شما را دلیلی نیست که در شرع چیزی در مورد لوح محفوظ و قلم وارد شده باشد، و اهل شرع قطعاً از «لوح» و «قلم» این معنی را که شما می‌گویید، نمی‌فهمند، پس شما را در شرعیات، مستمسک و دست‌آویزی نیست.

باقی می‌ماند آنچه شما از مسالک عقلی بدانها متمسک شدید، (از این روی، گوییم) اگر هم به‌امکان آنچه ذکر کردید، اعتراف شود، تا زمانی که نفیِ نهایت از این معلومات شرط نشده باشد، وجود آن شناخته نمی‌شود و کذبش هم محقق نمی‌گردد، و چاره‌یی نیست جز این که این امور از راه شرع شناخته شوند، نه از راه عقل.

۲۵۹. و اما آنچه در اول از دلایل عقلی یاد کردید، مبنی برمقدمات زیادی است که ما به‌ابطال آن سخن را به‌درازا نخواهیم کشید، ولیکن در سه مقدمه از آن مقدمات با شما مخالفت می‌کنیم:

مقدمه نخستین، دربارهٔ قول شماست: که حرکت آسمان ارادی است. و ما از این مسأله و ابطال دعوی شما در آن مورد فارغ شدیم.

(مقدمهٔ) دوم: این است که گوییم اگر با مسامحه این قول را قبول کنیم که می‌گویید: (آن حرکت ارادی باید) نیازمند به‌تصور جزئی از برای حرکات جزئی باشد، برای ما غیر مسلم است، زیرا به‌نظر شما جسم دارای اجزاء نیست بلکه شیء واحدی است و تنها در وهم تجزیه‌پذیر است؛ و نه در حرکت، که به‌اتصال واحد است. پس شوقی که جهت استیفاء «این»های ممکن برای او وجود دارد، کفایت می‌کند، آنچنان که خود ذکر کرده‌اند که او را «تصور کلی» و «ارادهٔ کلیه» کفایت می‌کند.

و ما جهت تفهیم غرض از ارادهٔ کلی و جزئی، مثالی ذکر می‌کنیم: مثلاً اگر انسان را غرضِ کلی حج بیت‌الله باشد، از این ارادهٔ کلی، حرکت صادر نمی‌شود، زیرا حرکت به‌صورت جزئی و در جهت مخصوص و به‌مقدار معین واقع می‌شود، بلکه حرکت ارادی، از ارادهٔ جزئی ناگزیر است، و پیوسته انسان را در توجه او به‌بیت‌الله، تصوری پس از تصوری پدیدار می‌شود، به‌سبب مکانی که در آن قدم می‌گذارد، و در جهتی که می‌سپرد، و در پی هرتصور جزیی به‌سبب حرکت از مکانی که بدان واصل خواهد شد، اراده‌یی جزئی پدید می‌آید.

این است آنچه آنها ارادهٔ «جزئیه» نامیده‌اند و تابع تصور جزئی است و این در حج برای آنان مسلم است زیرا جهات در رسیدن به‌مکه متعدد است و مسافت نامعین. پس تعینِ مکانی از مکان دیگر و جهتی از جهتِ دیگر نیز به‌ارادهٔ جزئیِ دیگری نیازمند است.

۲۶۰. و اما حرکت آسمانی جهت واحدی دارد، زیرا کره به‌نفس خود حرکت می‌کند، و

«حرکت ذاتی» دارد و از حیز خود تجاوز نمی‌کند، و حرکت او مراد است،[۱] و آنجا جز یک جهت و یک جسم و یک مسیر وجود ندارد، و آن مانند میل سنگ به‌پایین است، زیرا نزدیک‌ترین راه را به‌سوی زمین می‌خواهد، و نزدیک‌ترین راه‌ها خط راست است که برزمین عمود می‌باشد، و چون خط راست متعین است لذا به‌پدید آمدن سبب حادثی جز طبیعت کلیه نیازمند نیست که طالب به‌سوی مرکز است، و اگرچه در نزدیکی و دوری و وصول به‌یک حد و صدور از آن، تجددی حادث گردد. از این روی، در این حرکت نیز، ارادهٔ کلی برای حرکت کافی است و نیازمند هیچ زیادتی نیست.

پس این نیز مقدمه یی است که با وضع آن تحکم و زورگویی می‌کنند

(مقدمهٔ) سوم: و آن به‌راستی تحکم بعیدی است، چه مـی‌گویند: هـرگاه حـرکات جزئیه تصور شوند توابع و لوازمشان نیز به‌تصور می‌آیند و اینْ هَوَسِ کـامل است، و مانند این است که کسی بگوید: وقتی انسان حرکت می‌کند و حرکت خود را می‌داند، شایسته است که آنچه را از حرکت او لازم آید نیز بشناسد، چون موازات و گذشتن از حدی، که نسبت او به‌اجسام دیگر است که از بالا و پایین و جوانب او قرار دارنـد، و همچنین وقتی که شخص در آفتاب راه می‌رود، شایسته است در آنجاها که سـایهٔ او می‌افتد و آنجاها که سایه‌اش در آنها نمی‌افتد، و آنچه از سردی براثر سایهٔ او ـ به‌سبب قطع شعاع خورشید در این مواضع ـ حاصل می‌شود، و آنچه از فشار به‌اجزای زمین زیر پایش وارد می‌آید، و آنچه از آن کاسته می‌شود و آنچه از اخلاط در باطنش، به‌سبب حرکت به‌سوی حرارت استحاله می‌یابد، و آنچه از اجزاء او مبدل به‌عرق می‌گردد، و نیز حوادث دیگری که در بدنش و غیر آن حادث می‌شود از آنچه حرکت، علت آن، یـا شرط آن یا مخالف و یا مددکار او باشد، همگی را بداند و اینگونه سخن سـاده‌لوحی آشکار است، که هیچ عاقلی آن را خیال نمی‌کند و هیچ جاهلی بدان فریفته نمی‌شود و این نیز به‌تحکمِ آنها برمی‌گردد

۱ـ یعنی حرکت او از پیش اراده شده و متدرج در ذات اوست، چه حرکت کره ذاتی است [مترجم].

۲۶۱. جز اینکه ما می‌گوییم: این جزئیاتِ مفصَّل، که نَفْسِ فلک را معلوم می‌باشد، آیا مربوط به‌حال است یا بدانچه در آینده وقوع خواهد یافت نیز مربوط می‌شود؟ و اگر بدانچه فی‌الحال موجود است اقتصار ورزند اطلاع آن شخص برغیب باطل می‌شود، و به‌واسطهٔ آن آگاهی پیامبران ـ صلوات‌الله‌علیهم ـ در بیداری، و سایر خلق در خواب برآنچه در آینده واقع خواهد شد، باطل می‌گردد، از طرفی مقتضای دلیل، می‌گردد است، زیرا این تحکُّم است که بگوییم آن کس که شیء را شناخت لوازم و توابع آن را نیز خواهد شناخت، به‌طوری که اگر ما جمیع اسباب اشیاء را بشناسیم، البته حوادث آینده را خواهیم شناخت، و اسباب تمام حوادث در زمان حال حاضر است و آن همان حرکت سماوی است ولیکن به‌یک واسطه، یا با وسائط زیادی، مسبب را اقتضاء می‌کند.

ولی اگر به‌زمان آینده هم تسرّی یابد، آن را پایانی نباشد، زیرا چگونه، تفصیل تمام جزئیات در آینده تا بی‌نهایت شناخته می‌شود، و چگونه در نفس مخلوقی، در یک حال، و بدون تعاقب، علوم جزئی مفصل جمع می‌شود که نه برای اعداد و نه برای آحادِ آن نهایتی وجود دارد، و آن کس که عقلش برمحال بودن این امر شهادت ندهد، باید از (صحت) عقل او نومید بود.

۲۶۲. و اگر این (اعتراض) را در مورد علم خدایْ تعالی به‌خود ما، برگردانند (باید گفت) که: به‌اتفاق، تعلق علم خدا به‌معلوماتش به‌نحوی که علم سایر مخلوقات به‌معلوماتشان تعلق دارد، نیست

بلکه هروقت نفس فلک به‌سیاق نفس انسان بگردد،[1] از قبیل نفس انسان می‌شود، چه در اینکه جزئیات را به‌واسطه ادراک می‌کند با او مشارک است و اگر هم قطعاً بدان ملحق نگردد ظن غالب چنان است که از قبیل آن باشد، و اگر ظن غالب چنین نباشد، این امکان، ادعایی را که آنها به«قطع» کرده بودند باطل می‌سازد.

---

۱. یعنی به‌سیاق نفس انسان در یک کالبد بگردد (وندبرگ) [مترجم]

۲۶۳. و اگر بگویند: شایستهٔ نفس انسانی در جوهر خویش نیز این است که تمام اشیاء را ادراک نماید، ولیکن اشتغال او به‌نتایج شهوت و غضب و حرص و کینه و حسد و گرسنگی و درد و فی‌الجمله عوارض بدنی و آنچه حواس براو وارد می‌سازند، تا انسان به‌یک چیز روی آورد، او را از غیر آن یک چیز مشغول می‌دارد

ولی نفوس فلکی، از این (عوارض) به‌دورند و شاغلی برآنها راه نمی‌یابد و کاری و دردی و حسی آنها را مشغول نمی‌دارد، پس تمام اشیاء را می‌شناسند. گوییم از کجا دانستید که آنها را شاغلی نیست، و آیا عبادت و اشتیاق آنها به(مبدأ) اول آنان را مشغول نمی‌کند و مانع از تصورات جزئی مفصل نمی‌گردد؟

یا چه عیب دارد که غیراز غضب و شهوت و این موانع محسوسه، مانعی دیگر فرض نماییم؟ و شما از کجا دانستید که مانع منحصر به‌اموری است که ما در نفوس خویش مشاهده کرده‌ایم؟ و حال آنکه در میان خردمندان شواغلی از قبیل علو همت و طلب ریاست وجود دارد که تصور آن نزد کودکان محال است، و آن را مانع و شاغل نمی‌دانند. از این روی، محال بودن آنچه (فرضاً) قائم‌مقام آن (شواغل و موانع) در نفوس فلکی باشد، از کجا معلوم است؟



این است آنچه خواستیم دربارهٔ علومی که نزد آنان ملقب به‌الهیات است بگوییم و آن ۱۶ مسأله است، و سپاس تنها خدای راست و درود برپیامبرش محمد(ص).

[طبیعیات]

۲۶۴. اما علوم ملقب به‌طبیعیات بسیار است و ما اقسام آنها را یاد می‌کنیم تا دانسته آید که سزاوار نیست شرع در آنها نزاع درپیوندد، و یا آنها را انکار کند مگر در مواضعی که یاد کرده‌ایم.

و آن به‌اصول و فروع تقسیم می‌شود.

و اصول آنها هشت چیز است:

نخست آن است که در آن، آنچه به‌جسم می‌پیوندد، از حیث اینکه جسم است، از انقسام، و حرکت و تغیر و آنچه تابع و لاحق حرکت است، چون زمان، مکان و خلاء و کتاب سمع‌الکیان شامل آن می‌گردد، بحث می‌کند.

دوم آن است که احوال اقسام ارکان عالم را می‌شناساند که عبارت باشد از آسمانها، و آنچه در زیر سپهر ماه از عناصر چهارگانه، و طبایع آنها و علت استحقاق هریک از آنها به‌موضوع معینی قرار دارد، و کتاب‌السماء و العالم السفلی شامل آن می‌شود.

سوم آن است که در آن احوال کـون و فسـاد، تـولد، تـوالد، رویش و پـژمردگی، استحاله‌ها، و چگونگی باقی نگاه داشتن انواع با وجود فسـاد اشـخاص بـه‌سبب دو حرکت آسمانی، شرقی و غربی، شناخته می‌شود، و کتاب الکون و الفسـاد شـامل آن می‌گردد

چهارم (آن است) که از احوالی که عناصر اربعه را عارض می‌گردد، از امتزاج‌ها، که

از آنها آثاری علوی مانند ابرها، باران‌ها، رعد و برق، هاله، رنگین کمان، صاعقه‌ها، بادها و زمین‌لرزه‌ها پیدا می‌شود، بحث می‌کند.

پنجم (آن است که) در گوهرهای کانی بحث می‌کند.

ششم (آن است که) در احکام نبات بحث می‌کند.

هفتم (آن است که) دربارهٔ جانوران بحث می‌کند و کتاب طبایع‌الحیوان در آن باب است.

هشتم (آن است که) در نفس حیوانی و قوایِ دَرّاکه بحث می‌کند، و اینکه نفس انسانی با مرگ تن نمی‌میرد، و آن جوهری است روحانی که فناء یافتن آن محال است.

۲۶۵. اما فروع آن نیز هفت چیز است:

نخست، طب است، و مقصود از آن معرفت مبادی تن آدمی است و احوال او از نظر صحت و مرض، و اسباب و دلایل آنها، تا بیماری را دفع و صحت بدن را حفظ کند.

دوم، در احکام نجوم است، و آن تخمین در استدلال از اشکال کواکب و امتزاج‌های آن است برآنچه از احوال عالم، ملت‌ها، موالید و سال‌ها حادث می‌شود.

سوم، علم فراست است، و آن استدلال از خَلْق و (صورت) برخُلْق و (سیرت) است

چهارم، (علم) تعبیر است، و آن استدلال از تخیلات منبعث در خواب است، برآنچه نفس از عالم غیب مشاهده کرده است، زیرا قوه متخیله آن را به‌مثالی غیر خودش تشبیه می‌کند.

پنجم، علمِ طِلَّسمات است، و آن تألیف قوای آسمانی با قوای برخی از اجرام زمینی است تا از آنها نیرویی به‌هم برسد که در روی زمین کار شگفتی انجام بگیرد.

ششم، علم نیرنجات است، و آن آمیختن نیروهای جواهر زمینی با همدیگر است تا از آنها امور شگفتی حادث گردد.

هفتم، علم کیمیاست، و مقصود از آن تبدیل خواص جواهر معدنیه است، به‌نوعی از حیله و فن، تا به‌تحصیلِ زر و سیم دست یابند.



۲۶۶. و از لحاظ شرع مخالفت با آنها در هیچ یک از این علوم لازم نیست، جز اینکه در همهٔ این علوم، ما در چهار چیز با آنها مخالفت می‌ورزیم:

نخست اینکه، حکم می‌کنند به‌اینکه این اقتران مشهود در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی است که بالضرورة لازم می‌آید، و نه در مقدور و نه در امکان است که سببی بدون مسبب ایجاد شود، و یا مُسَبَّبی بدونِ سببی به‌وجود آید.

دوم اینکه گویند نفوس انسانی جواهری قائم به‌نفس هستند نه منطبع در جسم، و معنی مرگ، انقطاع علاقهٔ نفس به‌بدن، و انقطاع تدبیر آن است، وگرنه روح در حال مرگ قائم به‌نفس خویش است. و گمان می‌کنند که این امر به‌برهانِ عقلی شناخته می‌شود.

سوم اینکه گویند: محال است که عدم براین نفوس راه یابد، بلکه از وقتی که ایجاد گشتند ابدی و سرمدی هستند، و تصور نمی‌رود که فانی شوند.

چهارم اینکه گویند: محال است بتوان این نفوس را به‌اجساد بازگردانید.



۲۶۷. ما نزاع در مسألهٔ اول از آنجا لازم می‌آید که اثباتِ معجزاتِ خارقِ عادت، از قبیل اژدها کردن چوبدستی، و زنده کردن مردگان، و شکافتن ماه همه برآن مبتنی است، و هرکس مَجاریِ عادات را چنان بداند که (جریان) آنها به‌ضرورتْ لازم است، همهٔ این (امورِ خارقِ عادت) را محال می‌شمارد، و از این جاست که آنها آنچه در قرآن از زنده کردنِ مردگان آمده است، تأویل کنند و گویند: مرادبه آن ازالهٔ مَوْتِ جهل است به‌حیاتِ علم، و نیز فرو بردن عصا سحرِ ساحران را، که بردستِ موسی ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ آشکار گشت، و به‌منزلهٔ حجتِ الهی شُبَهاتِ منکران را باطل گردانید، تأویل کنند؛ و ای بسا وجودِ شقّ‌القمر را انکار کرده گمان می‌برند که آن (خبری) متواتر نیست.



۲۶۸. و فیلسوفان از معجزاتِ خارقِ عادات، جز سه امر را ثابت ندانند:

نخست: در قوهٔ متخیله، زیرا گمان می‌برند که وقتی این قوه مستولی گشت و نیرو گرفت، و اشتغال حواس او را مستغرق نگردانید، به‌لوح محفوظ اطلاع می‌یابد و از این طریق صور جزئیاتی که در آینده رخ خواهند داد، در آن منطبع می‌گردد، و این حالتْ پیامبران را ـ صلوات‌الله علیهم ـ در بیداری حاصل گردد، و سایرِ مردمان را در خواب. و این خاصیت نبوت است که قوهٔ متخیله دارای آن است

دوم: در قوهٔ نظری عقلی، و آن مربوط به‌قوهٔ حدس می‌شود که عبارت از سرعت انتقال از یک معلوم به‌معلوم دیگر است. پس چه بسا هوشیاری که وقتی مدلول را برای او یاد می‌کنند، به‌دلیل پی برد، و هرگاه دلیل را برای او یاد می‌کنند از پیش خود به‌مدلول تنبه می‌یابد، و کوتاه سخن اینکه وقتی حَدِّ اَوْسَط به‌ذهن او بگذرد، نتیجه در ذهنش حاضر شود، و اگر دو حدِ نتیجه به‌ذهنش راه یابد، حد اوسطی که جامع میان دو طرف نتیجه است به‌ذهنش خطور می‌کند

و مردم در این باب (به‌انواعی) منقسم می‌شوند: کسی باشد که به‌نفسِ خویش یعنی از پیشِ خود تنبه یابد، وکسی باشد که به کوچک‌ترین تنبیهی، تنبه یابد، وکسی باشد که با تنبیه هم درک نکند مگر پس از رنجی زیاد، و چون رواست که طرف نقصان به کسی برسد که اصلاً حدسی نداشته باشد تا برای فهم معقولات با تنبیه هم آماده باشد، جایز است که طرف قوت و زیادت به‌جایی برسد که (شخص) به‌همهٔ معقولات یا بیشتر آنها در سریع‌ترین و نزدیک‌ترین اوقات تنبه یابد.

و این (قوت حدس)، به کمیت، در همهٔ مطالب یا برخی از آنها اختلاف می‌یابد، و در کیفیت نیز همینطور، به‌طوری که در قرب و بعد متفاوت می‌گردد، زیرا بسا نَفْسِ مقدسِ صافی، که حدس او در همهٔ معقولات، و در سریع‌ترین اوقات، استمرار یابد، و او پیامبری است که از لحاظ قوهٔ نظریه او را معجزه‌یی باشد. از این روی، در معقولات به‌معلمی نیازمند نباشد، بلکه چنان باشد که گویی از پیش خود می‌آموزد و اوست که وصف شده به‌اینکه «نزدیک است که روغن او روشن گردد، اگرچه آتشی بدان نرسد،

نورٌ علی نور است...».[1]

سوم: در قوهٔ عملی نفس، که آن به‌حدی می‌رسد که طبیعیات را متأثر و مسخر می‌سازد. و مثال آن این است که هرگاه نفس ما چیزی را توهم نماید، اندام‌ها به‌خدمت او و قوایی که در آنهاست می‌آیند، و به‌سوی مطلوبِ متخیله حرکت می‌کنند، چنان که وقتی چیزی خوشگوار را توهم کند، دهانش آب می‌افتد، و بزاق‌ها از معادن خود ترشح می‌کنند، و هرگاه تصور وقاع و نزدیکی بکند، قوت برانگیخته می‌شود و آلت برمی‌خیزد. و نیز وقتی آدمی برشاخه یی سر به آسمان کشیده بالا می‌رود که دو جانب او بردو دیوار بلند باشد، توهم سقوطش شدت می‌گیرد، و جسم به‌توهم او منفعل می‌گردد و آدمی از شاخه فرو می‌افتد، و حال آنکه اگر این (کار) برروی زمین بود، بر روی آن راه می‌رفت، و پایین نمی‌افتاد.[2]

۲۶۹. و این برای آن است که اجسام و قوای جسمانی، برای خدمت، مُسخَّرِ نفوس آفریده شده‌اند، و این (قوت)، به‌اختلاف صفای نفوس و قوت آنها، اختلاف می‌یابد، از

---

۱. قرآن، سورهٔ ۲۴ (النور)، آیهٔ ۳۵. ـ برای فهم دقیق این مطلب، طالبان بنگرند به‌کتب ابن‌سینا، در جمله به‌النجاة (چاپ مصر، ۱۳۳۱ محیی‌الدین صبری کردی صص ۴-۲۷۲) «فصل فی طرق اکتساب‌النفس النّاطقةِ للعلوم». غزالی به‌این آیه دلبستگی ویژه‌یی داشته و کتابی خاص به‌نام مشکوة‌الانوار (قاهره، ۱۹۶۴، با تحقیق و مقدمهٔ فاضلانهٔ دکتر ابوالعلاء عفیفی) نوشته که بیشتر در شرح این آیت و تطبیق نفوس و ارواح فلاسفه و صوفیه ـ و بیشتر گروه اخیر ـ برآن است [مترجم].

۲. این مثال را شیخ‌الرئیس در الشفاء و النجاة و الاشارات آورده است چنانکه در شرح اشارات (۸۹۳، چاپ دکتر سلیمان دنیا) می‌گوید: «وانَّ توَهُّمَ الماشي عَلَیٰ جِذْعٍ یُزْلِقُهُ اِذ کانَ مجذُعٌ فوقَ فضاءٍ و لا یُزلِقُهُ اِذَ کانَ عَلَیٰ قرارٍ مِنَ الأرضِ» = توهّم راه رونده بر تنهٔ درخت را می‌لغزاند اگر تنهٔ درخت بالای فضا باشد، ولی هرگاه بر قرارگاهی از زمین باشد او را نمی‌لغزاند. مولوی در اشاره به‌همین معنی گوید (مثنوی، ۲۳۲/۳، علاءالدوله):

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن	زانکه در ظلمات شد او را وطن
بر زمین گر نیم گز راهی بُوَد	آدمی بی‌وهم ایمن می‌رَوَد
بر سرِ دیوارِ عالی گر رَوی	گر دو گز عرضش بُوَد کژ می‌شوی
بلکه می‌اُفتی ز لرزِ دل به‌وهم	ترس وهمی را نکو بنگر بفهم

این روی، بعید نیست که قوت نفس به‌جایی برسد که قوهٔ طبیعیه، در غیر بدن او، او را خدمت کند، زیرا نفس او منطبع در بدنش نیست، جز اینکه برای تدبیر او نزوع و شوقی دارد، و این در طبیعت او آفریده شده، و چون روا باشد که اجسام بدنش او را طاعت کنند، ممتنع نیست اگر غیر آنها نیز از او اطاعت کنند.

۲۷۰. پس نفس او به‌وزیدن بادی یا فرود آمدن بارانی، یا هجوم صاعقه‌یی، یا لرزش زمینی برای فرو بردن قومی آگاه می‌شود، و حصول این (آگاهی) موقوف بر حدوث سردی، یا گرمی، یا حرکتی در هواست، و این گرمی و سردی از نفس او حادث می‌شود، و این امور از آن پدید می‌آیند بی‌آنکه سبب طبیعی آشکاری حضور داشته باشد، و این برای پیامبر ـ علیه‌السلام ـ معجزه است، ولی این امر در موادّی که نفس مستعد قبول آن است حاصل می‌شود، و منتهی به‌آنجا نمی‌شود که چوبی را جانوری بکند یا ماه را بشکافد که شکاف نمی‌پذیرد.

این است مذهب آنها در معجزات، و ما چیزی از آنچه را که یاد کرده‌اند انکار نمی‌کنیم، و اینها اموری است که پیامبران را بوده است ـ صلوات‌الله علیهم و سلامه ـ ولی انکار ما براین است که آنها براین (اسباب طبیعی) اقتصار می‌ورزند، و اژدها شدن چوبدستی یا زنده گشتن مردگان و جز آنها را ناممکن می‌شمارند، پس خوض و فرو رفتن در این مسأله لازم است برای اثبات معجزات، و نیز برای کاری دیگر، و آن نصرت آن چیزی است که مسلمانان برآن اتفاق کرده‌اند که: خدایْ تعالی برهمه چیز قادر است. اکنون به‌بررسی مقصود می‌پردازیم.

مسألۀ [هفدهم]

ردِ اصل سببیت

۲۷۱. اقترانِ میانِ آنچه عادةً سبب می‌گویند و میان آنچه مُسَبَّب می‌نامند، نزدِ ما ضروری نیست، بلکه هردو چیزی، که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثباتِ یکی متضمنِ اثباتِ دیگری و نَفیْ‌اش موجبِ نفیِ آن دیگر نباشد، ضرورتِ یکی، وجودِ دیگری را ضروری نمی‌سازد، و نه از ضرورتِ عَدَمِ یکی، عَدَمِ دیگری لازم می‌آید مانند سیراب شدن و نوشیدن، و سیری و خوردن، و سوختن و ملاقاتِ آتش، و نور و برآمدن آفتاب، و مرگ و بریدن گردن، و بهبود و خوردن دارو، و روان شدن شکم و استعمال مُسْهِل و جز اینها تا برسد به‌همۀ مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها.

و اقتران آنها بدان چیزی است که از تقدیر خدایْ ـ سبحانه ـ گذشته، و آنها را برسبیل تتابع آفریده نه به‌جهت آنکه به‌نفس خویش ضروری و غیرقابل افتراق باشند، بلکه مقدور و ممکن است که سیری را، بدونِ خوردن، و مرگ را بدونِ بریدن گردن، و ادامۀ حیات را با وجودِ بریدنِ گردن بیافریند، و بدین ترتیب، همۀ مقترناتِ دیگر.

۲۷۲. و فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند، و محال بودنِ آن را ادعا می‌نمایند

و نظر در این امور که خارج از شماره است، به‌درازا می‌کشد، لذا مثالی را برمی‌گزینیم و آن ـ مثلاً ـ سوختنِ پنبه است، در تلاقی با آتش. ما وقوع ملاقات میان آن دو را بدون سوختن جایز می‌دانیم و جایز می‌دانیم که در پنبه انقلابی حادث شود، و به‌خاکستر سوزانی مبدل شود، بی‌آنکه با آتش دیدار کند، ولی آنها جواز آن را انکار می‌کنند. و سخن را در این مسأله سه مقام است:

۲۷۳. مقام اول: این است که خصم ادعا نماید که فاعل احتراق، فقط آتش است، که آن بالطبع فاعل است نه بالاختیار، و او را ممکن نیست که پس از رسیدن به‌محلی که برای او قابل است از آنچه در طبیعت دارد، بازداشته شود

واین از آن جمله است که ما انکار می‌کنیم و می‌گوییم، فاعلِ احتراق، یا آفریدنِ سیاهی در پنبه و تفرُّق در اجزاء آن و «سوخته» شدن یا خاکستر شدن پنبه، خدایْ تعالی است، که به‌واسطهٔ فرشتگان یا بدونِ واسطه آن را ایجاد کرده، و اما آتش جماد است و او را فعلی نیست

بنابراین چه دلیل دارند که آتش فاعل است، و آنان را دلیلی نیست، مگر مشاهدهٔ حصولِ احتراق در زمانِ ملاقات آتش، و مشاهدهْ دلالت دارد براینکه حصول در آن زمان است و دلالت ندارد براینکه حصول برایِ خاطرِ آن است و یا از آن است، و او را علتی سوای آن نیست.[۱] چه خلافی نیست در اینکه ایجاد شدنِ روح و قوای مدرکه و محرکه، در نطفهٔ حیوانات، برآمده از طبایعِ محصوره در حرارت و برودت و خشکی و تری نیست، و نیز پدر با ریختن نطفه در رَحِمِ (مادر) فاعل پسرش نیست. و همچنین فاعلِ حیات و بصر و سمع و سایر معانیی که در او می‌باشد، و پیداست که آن[۲] نزد پدرش است، ولی کسی نمی‌گوید که او به‌سبب پدرش موجود گشته است، بلکه وجود او، بی‌واسطه یا به‌واسطهٔ فرشتگان مقرب، که موکل (به‌انجام) اینگونه امورِ حادث هستند، از جانبِ (مبدأ) اول است.

---

۱. ← مقدمه، صفحات ۴۲ ـ ۳۸. ۲. یعنی: نطفه.

و این از جملهٔ (اصولی) است که فلاسفهٔ قائل به‌صانع، در حقیقتِ آن یقین دارند، و رویِ سخن با آنهاست.

پس آشکار شد که وجود یافتن نزدِ چیزی، دلالت ندارد براینکه آن چیز به‌سببِ او موجود است.

بلکه این امر را به‌مثالی بیان می‌کنیم و آن این است که: اگر در چشمان نابینا، پرده‌یی باشد و فرق شب و روز را از مردم نشنیده باشد، و اگر در روز، پرده از چشم او گرفته شود و پلک‌های خود را بگشاید و رنگ‌ها را ببیند، گمان کند که فاعلِ ادراکِ حاصل از صُوَرِ الوان در چشمِ او باز شدن چشم است. چه وقتی که چشمش سالم و باز باشد، و پرده برافتاده باشد، و شیء مقابل، رنگین باشد، او لزوماً می‌بیند، و نمی‌اندیشد که نمی‌بیند، تا اینکه چون آفتاب غروب می‌کند و هوا تاریک می‌شود، می‌فهمد که سببِ واقعی برای انطباعِ الوان در چشم او، نور خورشید بوده است. از این روی، دشمن هم از کجا می‌داند که در مبادیء وجود، علل و اسبابی نباشد که این حوادث، در زمانِ حصولِ ملاقات میان آنها، افاضه می‌گردد؟ جز اینکه آن (علل و اسباب) ثابت هستند و معدوم نمی‌شوند و همچنین اجسام متحرکی نیستند که غایب شوند، و اگر معدوم یا غایب شوند، البته ما تفرقه را ادراک می‌کردیم، و می‌فهمیدیم که در آنجا ورای آنچه ما مشاهده می‌کنیم سببی است، و این امری است که بنا به‌قیاسِ اصلِ خود آنان، گریزی از آن وجود ندارد

۲۷۴. و از اینجاست که محققان آنها (فلاسفه) اتفاق کرده‌اند که این اعراض و حوادث که زمان وقوع ملاقات میان اجسام، و به‌طور کلی، زمان اختلاف نسبت‌ها حاصل می‌شود، تنها از جانب واهب‌الصور افاضه می‌گردد، که فرشته‌یی از فرشتگان است، حتی گفته‌اند که: انطباع صور الوان در چشم، از جانب واهب‌الصور حاصل می‌شود، و برآمدن آفتاب و حدقهٔ سالم، و جسم رنگین، به‌منزلهٔ مقدمات و آمادگی‌هایی است تا «محلّ» این صور را بپذیرد، و این (قاعده) را در هرحادثی مُطَّرِد (و شامل) دانسته‌اند.

و بدین جهت، دعوی آن کس که ادعا می‌کرد آتش، در نَفْسِ خود فاعل سوختن، و نان، فاعل سیر شدن، و دارو، فاعل صحت است و همچنین جز اینها، باطل می‌شود.

۲۷۵ مقام دوم ـ (سخن) با آن کس است که مسلم می‌دارد این حوادث، از مبادیِ حوادث افاضه می‌گردد، ولیکن (معتقد است) که استعداد قبول این صورت‌ها، به‌واسطهٔ این اسباب قابل مشاهدهٔ حاضر، حاصل می‌شود، جز اینکه از آن مبادی نیز، طبعاً و لزوماً نه به‌تفکر و اختیار، چیزهایی صادر می‌گردد مانند صدور نور از خورشید، و همانا محل‌ها به‌سبب اختلافِ در استعدادها جهتِ قبول، اختلاف می‌یابند، چه جسم صیقلی و جلایافته، شعاع خورشید را قبول می‌کند و آن را رد می‌نماید تا آنکه جایی دیگر نورانی شود، و کلوخ قبول نمی‌نماید، و هوا مانع نفوذ نور آن[1] نیست، ولی سنگ مانع می‌شود. و نیز برخی چیزها در آفتاب نرم می‌شوند در صورتی که بعضی دیگر سخت می‌گردند، بعضی سفید می‌شوند مانند لباسِ قَصّار و بعضی دیگر سیاه می‌گردد مانند چهرهٔ او، در حالی که مبدأ یکی است و آثارْ مختلف است، به‌سببِ اختلافِ استعدادها در محلّ.

پس مبادیِ وجود، به‌آنچه از آنها صادر می‌شود فیاض‌اند، و نزد آنها منعی و بخلی نیست و همانا تقصیر در پذیرندگان است. و هرگاه اینطور باشد، اگر ما آتش را با صفتی که دارد فرض نماییم، و دو پارهٔ پنبه نظیر هم در یک زمان آتش را ملاقات نمایند، چگونه گمان می‌کنند که یکی از آنها بسوزد و دیگری نسوزد در حالی که آنجا اختیاری نیست.

و از این معنی است که وقوع ابراهیم(ع) را در آتش انکار می‌کنند، در حالی که او نسوزد و آتش به‌صورتِ آتش باقی بماند، و گمان می‌کنند که این امر ممکن نیست ـ مگر با گرفتن گرمی از آتش، و آن نیز آتش را از آتش بودن خود خارج می‌کند ـ یا به‌تبدیل وجود ابراهیم(ع) به‌سنگ، یا چیزی که آتش در او تأثیر نمی‌کند. در حالیکه نه آن و نه این، امکان دارد.

---

۱. یعنی خورشید.

۲۷۶. و جواب از آن به‌دو طریق است:

نخست اینکه: گوییم، قبول نمی‌کنیم که مبادی به‌اختیار کار نمی‌کنند، و (باز نمی‌پذیریم) که خدا به‌اراده کار نمی‌کند، و از ابطال دعوی آنان، در این باره، در مسألهٔ حدوث عالم فارغ شدیم، پس چون ثابت شد که فاعل، احتراق را به‌ارادهٔ خویش، در زمان رسیدنِ پنبه به‌آتش می‌آفریند، عقلاً ممکن است، که احتراق را با وجودِ ملاقات، خلق نکند.

۲۷۷. و اگر گفته شود: که این قول مُنجرّ به‌مُحالاتِ شنیعه می‌شود چه اگر لزوم مسببات با اسباب آنها، انکار شود و به‌ارادهٔ مخترع آن منسوب شود، در اینصورت برای اراده نیز روش مخصوص معینی باقی نمی‌ماند، بلکه تفنن و تنوع آن ممکن می‌نماید، و باید هریک از ما جایز بداند، که در برابر او درندگان زیانمند، و آتش‌های فروزان، و کوه‌های استوار و دشمنان مسلح به‌آلات، جهتِ قتل او، موجود باشند و او آنها را نبیند، زیرا خداوندِ بزرگ، رؤیت را برای او نیافریده است.

و آن کس که در خانهٔ خویش کتابی گذاشته، باید جایز بشمارد که تا بازگشتِ او، به‌صورت غلامی ساده روی در آید که عاقل و متصرف باشد، یا به‌حیوانی منقلب گردد.

و اگر غلامی در خانهٔ خویش بگذارد، باید دگرگونی او را به‌سنگ جایز بداند، یا خاکستر را ترک نماید و جایز بداند که مبدل به‌مُشک می‌گردد، و همچنین انقلاب سنگ را به‌زر، و زر، را به‌سنگ جایز بداند، و هرگاه از او چیزی در این مورد سؤال شود، شایسته است بگوید: اکنون، نمی‌دانم در خانه چیست، همین اندازه می‌دانم که در خانه کتابی گذاشتم و شاید که تا حال مبدل به‌اسب شده و کتابخانه را به‌بَوْل و سرگین خود، ناپاک کرده است، و یا در خانه کوزه‌یی آب گذاشتم، و باشد که تا حال به‌درخت سیب مبدل گشته است، چه خدایِ تعالی برهرچیز تواناست، و لازم نیست که اسب، از نطفهٔ اسب آفریده شود، و واجب نیست که درخت، از بذر آفریده شود، بلکه لازم نیست که اصلاً از چیزی آفریده شده باشد، چه خدا قادر است اشیایی آفریده باشد که پیش از این

وجود نداشتند بلکه هرگاه به‌انسانی بنگرد که هرگز او را ندیده باشد، جز همین الان، و او را بگویند: آیا این زاده شده، و او تردید نماید و بگوید: احتمال دارد که بعضی از میوه‌های بازار به‌انسان منقلب گردیده است و آن، این انسان است زیرا خداوند برهرچیزِ ممکنی قادر است، لذا از تردید در (قطعیّت) آن چاره‌یی نیست.[۱]

و این فنی است که برای تصویر آن، سخن بیش از این می‌توان گفت، و این اندازه در این مورد، بسنده است

۲۷۸. و جواب: این است که گوییم: اگر ثابت شود که جایز نیست برایِ انسان علمی به‌عدمِ کَوْنِ امور ممکن‌الوجود خلق گردد، البته این محالات لازم می‌آید،[۲] ولی ما در این صور و اموری که شما ایراد کردید شک نمی‌کنیم، چه خدایْ تعالی برایِ ما دانشی آفریده است به‌اینکه این ممکنات (آن کارها را به‌طبع و ضرورت) انجام نمی‌دهند، و ما ادعا نمی‌کنیم که این امور واجبند بلکه ممکن است که واقع بشوند یا واقع نشوند، و استمرارِ عادتِ به‌آنها، یکی پس از دیگری در اذهانِ ما، جریانِ آنها را بروفقِ عادت گذشته چنان رسوخ داده که از آن جدا نمی‌شود.

۲۷۹. بلکه جایز است که پیامبری از پیامبران ـ علیهم‌السلام ـ از راه‌هایی که آنها یاد کرده‌اند، بداند که فلان‌کس از سفر خود فردا نمی‌آید، و حال آنکه آمدنش ممکن است، ولی عدمِ وقوعِ این ممکن را می‌داند، بلکه آنطور که به‌عامیی می‌نگرد، و می‌داند که او در امری از امور، غیب نمی‌داند، و معقولات را بدون تعلیم ادراک نمی‌نماید، ولی با همهٔ این انکار نمی‌کند که اگر نفس او قوی گردد و حدس او نیرو گیرد، تا به‌جایی که آنچه را که انبیاء ـ صلوات‌الله و سلامه علیهم ـ ادراک می‌کنند، ادراک کند، بدان طریق که

۱. یعنی شمول و قطعیت ارادهٔ خداوند [مترجم].

۲. یعنی اگر شیء ممکن‌الوجود ـ مانند مبدل شدن کتاب به‌اسب، در غیاب ما ـ ما را در امر خویش حیران سازد و مثلاً ندانیم که این تبدل انجام شده یا نشده، این محالات لازم می‌آید [مترجم].

به‌امکانش اعتراف کرده‌اند،[1] ولیکن می‌دانند که این ممکن واقع نشده است، زیرا اگر خدا زمانی به‌واقع ساختن این (فرضها) خرقِ عادت کند، این علوم از دل‌ها بیرون می‌شوند، و از این روی، نمی‌آفریند.

پس بدینصورت مانعی ندارد که شیء در مقدوراتِ خدایْ تعالی ممکن باشد و در علم سابق او جاری شده باشد که آن را با وجود امکانش در بعضی اوقات انجام نمی‌دهد و برای ما علمی می‌آفریند، براینکه او آن را در این وقت انجام نمی‌دهد، و در این سخن جز شَناعتِ محض چیزی نیست.

۲۸۰. طریق دوم، و از این طریق است که از این تشنیعات رهایی می‌توان یافت و آن این است که گوییم: ما مسلم می‌داریم که آتش چنان خلق شده که هرگاه دو پنبهٔ نظیر هم، آن را ملاقات نماید هردو را می‌سوزاند و میان آن دو فرق نمی‌گذارد زیرا، از هرلحاظ نظیر همند، ولیکن با همه اینها جایز می‌دانیم که پیامبری در آتش افکنده شود و نسوزد، خواه به‌دگرگونیِ صفت آتش و خواه به‌تغییرِ صفت پیامبر ـ علیه‌السلام ـ و یا از سوی خدا یا فرشتگان در آتش صفتی ایجاد شود که گرمی آتش را برجسم وی کم کند، به‌طوری که برجسم او نفوذ نکند و باز حرارت آتش به‌جا باشد و به‌صورت و به‌حقیقت آتش باشد، ولی اثر و گرمی خود را ظاهر نسازد، یا اینکه در کالبد پیامبر، صفتی بیافریند که اثر آتش را دفع نماید، ولی با همهٔ اینها از صورت گوشتی و استخوانی خارج نگردد.

زیرا می‌بینیم آنکه طَلْق برخود می‌انداید و در تنُّورِ افروخته‌یی فرو می‌رود، آتش در

---

۱. در مبحث مربوط «به‌قوهٔ حدس» که پیش از این یاد کرد [مترجم]. برای فهمِ این مطلب، چند بیت زیر را از مولوی بخوانید (مثنوی، ۵/۱۰۰-۹۹، نیکلسن):

صد هزاران معجزاتِ انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریفِ خداست	نیست‌ها را قابلیّت از کجاست؟
بیشترْ احوال بر سُنَّت رَوَد	گاه قدرت خارقِ سنّت شود
سنّت و عادت نهاده با مزه	بازْ کرده خرقِ عادت معجزه

او اثر نمی‌کند ولی آنکه این را ندیده، انکارش می‌نماید.

۲۸۱ـ و اینکه خصم شمول قدرت (حق) را بر اثباتِ صفتی از صفاتْ در آتش یا بدن که مانع از احتراق باشد، انکار می‌کند مانند انکار کسی است که «طلق» و اثرش را ندیده است، ولی در مقدوراتِ الهی عجائب و غرائبی است که ما تمامِ آنها را ندیده‌ایم، پس چگونه شایسته باشد که امکانِ آن را انکار نماییم و به‌محال بودنش حکم کنیم؟

و همچنین است زنده کردن مرده و مار کردن عصا که بدین طریق ممکن است، و آن این است که ماده پذیرای هرصورتی است، چه خاک و سایر عناصر، به‌نبات مبدل می‌شود، و چون حیوان گیاه را می‌خورد، مبدل به‌خون می‌گردد، پس از آن خون مبدل به‌منی می‌گردد، بعد از آن منی در زهدان می‌ریزد و حیوانی خلق می‌شود، و این امر به‌حکم عادت در روزگاران واقع می‌گردد، پس چرا خصم محال می‌شمارد که در مقدورات خداوند، چنان نیرویی باشد که ماده را در این اطوار، در زمانی قریب‌تر از آنچه معهود افتاده بگرداند؟ و چون (نجام این کارها) در زمانی قریب‌تر جایز باشد، مانعی برای کمترین وقت نباشد، یعنی این قوا در کارِ خود شتاب ورزند و بدان وسیله آن چیزی حاصل آید که برای پیامبر ـ علیه‌السلام ـ معجزه شمرده می‌شود.

و اگر گویند: که آیا این امر، آنگاه که می‌خواهد، از خود پیامبر صادر می‌شود یا از یکی از مبادی دیگر آنگاه که پیامبر می‌خواهد؟ گوییم: آنچه از آمدن باران و صاعقه‌ها و لرزش زمین به‌قوهٔ نفس پیامبر مسلم داشتید، آیا آنها نیز از مبدأ دیگری حاصل می‌آید؟ پس قول ما در این مورد به‌مانند قول شما در آن مورد است، ولی بهتر آن است که هر دوی ما آن را به‌خدای تعالی نسبت دهیم، خواه بدون واسطه و خواه به‌واسطهٔ فرشتگان، لیکن (بگوییم:) در زمان حصول آن، همت پیامبر به‌سوی آن متوجه می‌گردد، و نظام خیر در ظهور آنها یاری می‌کند، تا نظام شرع پایدار بماند، و این (تبیین) برای وجود یافتن (امور خارق عادت) راجح است، زیرا شیء در نفس خود ممکن می‌باشد،

و مبدأ (اول) نسبت به آن سهل گیر و بخشنده، ولیکن از او افاضه نمی‌شود مگر وقتی که حاجت به‌وجود آن رجحان داشته باشد، و خیر در آن متعین گردد، و خیر در (وجود) آن متعین نمی‌شود مگر زمانی که پیامبری برای افاضهٔ خیر، در اثبات نبوت خویش بدان نیازمند شود.

۲۸۲. این‌ها همه به‌سیاق کلام آنهاست و از پذیرفتن آن ناچارند، چون که خود، باب اختصاص را برای پیامبر ـ علیه‌السلام ـ گشودند، به‌ویژه آنچه با عادت مردم مخالف باشد، زیرا اندازهٔ امکان این اختصاص نزد عقل منضبط نیست، پس با این اعتبار، تکذیب آن نیز واجب نمی‌آید، چون نقل در باب آن متواتر است و (خبر) شرع به‌تصدیق آن وارد شده است. و به‌هرصورت، بدان سبب، که صورت انسان را جز نطفه قبول نمی‌کند و قوای حیوانی براو از جانب فرشتگان افاضه می‌شود که نزدِ ایشان مبادیء موجوداتند، و هرگز از نطفهٔ انسان، جز انسان به‌وجود نمی‌آید و از نطفهٔ اسب جز اسب، از آن جهت که به‌ترجیحْ حصولش از اسب واجب‌تر است، به‌مناسبت ترجیح صورت اسب برسایرِ اسب‌ها پس جز این صورت که بدین طریق رجحان یافته صورتی نمی‌پذیرد، و از اینجاست که هیچگاه از جو، گندم نمی‌روید، و از دانهٔ گلابی، سیب پدید نمی‌شود، و نیز ما اجناسی از حیوانات را می‌بینیم که از خاک زاده می‌شوند، که هرگز تولید نمی‌کنند مانند کرم‌ها. و از آنها برخی هم زاده می‌شوند و هم می‌زایند مانند موش و مار و کژدم، و زادن آنها از خاک است و حال آنکه استعدادشان به‌پذیرشِ صورت‌ها اختلاف پیدا می‌کند، به‌عللی که از ما پنهان است، و در حدِّ نیروی بشری نیست که برآنها اطلاع یابد، چه نزدِ آنان صُوَرْ از جانبِ فرشتگان، از رویِ شهوت و جَزاف افاضه نمی‌شود، بلکه افاضه نمی‌شود مگر برآنچه قبولِ آن برای او معین شده است، زیرا فی‌نفسه، مستعد است و استعدادها مختلفند، و مبادیء این استعدادها نزد ایشان مربوط به‌امتزاج‌های ستارگان و اختلافِ نسبت‌هایِ اجرامِ آسمانی در حرکاتِ آنها است.

۲۸۳ پس از این شرح آشکار شد، که در مبادیء استعدادها عجایب و غرایب بسیاری است تا آنجا که اربابِ طِلِّسمات، از علم به‌خواص جواهر معدنی و علمِ [اَحکامِ] نجوم به‌مزاج قوای آسمانی با خواص معدنی دست می‌یازند، و از این (اشیاء) زمینی اشکالی درست می‌کنند و برای آنها طالعی از طوالع در نظر می‌گیرند، و بدان واسطه در عالم، امورِ عجیبی ایجاد می‌کنند، و چه بسا مار و کژدم را، از شهری و پشه را از شهری دیگر، می‌رانند، و کارهایی غیر از این می‌کنند، که از علم طِلِّسمات شناخته می‌شود.

پس چون مبادی استعدادها از ضبط بیرون است و ما برکُنْهِ آنها وقوف نداریم و شمارهٔ آنها را نمی‌دانیم، از کجا محال بودن حصول استعدادی را که در بعضی از اجسام، جهت تغییر در اطوار گوناگون در زمانی زودتر موجود است، می‌دانیم؟ تا آنکه مستعد پذیرفتن صورتی باشد، که از پیش برای آن مستعد نبوده و بدین گونه معجزه‌یی باشد

و انکار این امر به‌جز تنگی حوصله و کمیِ اُنس به‌موجودات عالیه و بی‌خبری از اسرارِ خدایِ سبحان، در خلقت و فطرت، نیست

و آن کس که عجائبِ علوم را استقراء نماید در هرحال از قدرت خداوندْ تعالی، آنچه را که از معجزاتِ پیامبران حکایت می‌کنند، بعید نمی‌شمارد.

۲۸۴ و اگر بگویند، ما با شما سازگاریم، که هرامر ممکنی برخداوندْ تعالی مقدور است و شما نیز[1] موافق هستید که، هرمحالی، مقدور نیست، و از اشیاء بعضی هست که محال بودنش شناخته نیست، و از اشیاء بعضی هست که محال بودنش شناخته است، و برخی دیگر که امکانش شناخته است، و پاره‌یی دیگر که عقل در مورد آنها توقف می‌نماید و دربارهٔ آنها به‌استحاله و یا امکان داوری نمی‌تواند کرد

۲۸۵ پس اکنون حدِّ محال پیش شما چیست؟ و اگر امر در مورد چیزی به‌جمع نفی یا اثبات برگردد و شما بگویید هرچیزی که این آن نیست و آن این نیست، وجود یکی

---

۱. یعنی شما متکلمان [مترجم].

مستلزم وجود دیگری نیست، و بگویید: که خدایْ تعالی قادر است اراده را بدون علم به‌مراد و علم را بدون حیات بیافریند و قادر است که دست مرده‌یی را حرکت دهد و او را بنشاند و با دستِ وی مجلداتی بنویساند و اِقدام به‌صناعت‌هایی کند، در حالی که چشم او باز باشد و حدقهٔ چشم را به‌سوی وی بکند ولی نه ببیند و نه زنده باشد و نه قدرتی برای او باشد، و فقط این افعال منظم را خدا با تحریک دست او بیافریند و حرکت از جانب او باشد؛ با جایز شمردن این امر، فرق میان «حرکت اختیاری» و «رَعْدَه» باطل می‌شود، و فعلِ استوار، بردانش و قدرتِ فاعل دلالت نمی‌کند

و شایسته است که برقلب اجناس نیز قادر باشد و مثلاً جوهر را به‌عرض و علم را به‌قدرت و سیاهی را به‌سفیدی و صورت را به‌بو، تبدیل نماید، همچنان که به‌جانور کردن جماد و زر کردن سنگ قادر است، و همچنین براو از (انجام) محالات اموری لازم می‌آید که قابل شماره نیست.



۲۸۶ جواب این است که انجام امر محال برای او ممکن نیست، و محال اثباتِ شیء است با نفیِ آن، یا اثباتِ اخصّ است با وجودِ اعمّ، یا اثبات دو چیز است با نفی یکی، و آنچه به‌چنین حالتی برنگردد محال نباشد و آنچه محال نباشد، مقدور خواهد بود.

اما جمع میان سواد و بیاض، محال است، زیرا ما از اثبات صورت سیاهی در محلی، نفی ماهیت سفیدی، و وجود سیاهی را می‌فهمیم، پس هرگاه نفی سفیدی از اثبات سیاهی مفهوم گردد، اثبات سفیدی همراه با نفی آن محال باشد.

و همینطور وجودِ شخص واحد در دو مکان جایز نیست زیرا ما از خانه بودن او، نبودن او را در غیرخانه می‌فهمیم. زیرا تقدیر در خانه نبودن است.

و همچنین از اراده، طلب کردن معلومی را می‌فهمیم و اگرطلبی بدون علم فرض

شود، دیگر اراده نیست و در آن نفی آنچه ما فهمیده‌ایم، پدیدار می‌گردد.[۱]

و محال است که در جماد علم آفریده شود، زیرا ما از جماد، چیزی را می‌فهمیم که ادراک نمی‌کند و اگر در او ادراک خلق شود نامیدن او به‌جماد، بدان معنی که ما می‌فهمیم، محال است، و اگر ادراک نکند، و با وجودِ علم حادث، محل خویش را درک ننماید، علم نامیدن این حادث، محال است، و این سبب محال بودنش بود.

۲۸۷ و اما دربارهٔ قلبِ اجناس، بعضی از متکلمان گفته‌اند که آن برخداوندْ تعالی مقدور است ولی ما گوییم: اینکه یک چیز، چیز دیگر شود، غیرمعقول است زیرا مثلاً هرگاه سیاهی به‌چیرگی منقلب شود، آیا سیاهی باقی است یا نه؟ زیرا اگر معدوم شده باشد، منقلب نگشته بلکه این معدوم گشته و آن دیگری موجود گشته و اگر با وجود چیرگی موجود باشد پس دگرگون نشده ولیکن چیز دیگری براو نسبت داده شده، و اگر سیاهی باقی مانده و چیرگی معدوم گشته، پس منقلب نگشته، بلکه در آن حال که هست بوده

و هرگاه می‌گوییم: خون منی شد، بدان این (حقیقت) را اراده می‌کنیم که این ماده صورتی را از دست داده و صورتی دیگر گرفته است، پس نتیجه برمی‌گردد به‌اینکه صورتی معدوم گشته و صورتی حادث شده، در حالی که ماده پایدار است ولی دو صورت برآن عارض گشته است

و آنگاه که می‌گوییم: آب با گرم کردن به‌هوا بدل شد، بدان این (حقیقت) را می‌خواهیم که مادهٔ قابل برای صورت آبی، این صورت را به‌دور افکنده و صورتی دیگر پذیرفته پس ماده، مشترک است و صورت تغییرپذیر، و همچنین است وقتی می‌گوییم: که چوبدستی مبدل به‌اژدها شد و خاک حیوان گشت

---

۱. زیرا برمی‌گردد به‌نفی شیء با وجود اثبات آن، همانطوری که بودن شخص واحد در دو مکان چنین است و همچنین است جمع بین سیاهی و سفیدی، و تمام اینها، همانطوری که آشکار کرد، به‌قانون تناقض برمی‌گردد، و از اینجا صحیح در می‌آید آنچه از ارسطو نقل کرده‌اند که محال جمع بین دو نقیض است، و هرآنچه که ارجاعش به‌قانون تناقض ممکن نباشد غیرمحال است [مترجم].



۲۸۸. ولی میان، عرض و جوهر مادهٔ مشترکی نیست [۱] و همچنین میان سیاهی و قدرت و سایر اجناس نیز مادهٔ مشترکی نیست، پس حصول این امر از این جهت محال است.

و اما اینکه خدایْ تعالی دستِ مرده‌یی را تحریک کند، و او را برانگیزد تا به‌صورت زنده‌یی بنشیند و بنویسد تا از حرکت دست وی کتاب منظومی حادث گردد، در ـ نفس خویش ـ محال و ناشدنی نیست وقتی که حوادث را به‌ارادهٔ مختار (وی) حواله کنیم. و ما آن را برای این انکار می‌کنیم که جریانِ عادیِ طبیعت برخلاف آن است.

و اینکه شما می‌گویید: با این قول دلالتِ استواریِ فعل برعلمِ فاعل باطل می‌گردد، چنین نیست، زیرا اکنون فاعل خدایْ تعالی است و او استوارکار است و بدان داناست.

۲۸۹. و اما اینکه می‌گویید: «میان رعشه و حرکتِ اختیاری فرقی نمی‌ماند» گوییم. ما این امر را در نفس خودمان چنین درک می‌کنیم، زیرا در نفس خویش، میان دو حال یک تفرقهٔ ضروری مشاهده می‌کنیم، و از این فرق به«قدرت» تعبیر می‌کنیم و در می‌یابیم که آنچه از این دو قسم ممکن واقع گشته یکی از آن دو در حالی است و دو دیگر در حالی دیگر، و آن ایجادِ حرکت با قدرتِ برآن است در حالی، و ایجادِ حرکت بدونِ قدرت در حال دیگر.

و اما چون به‌دیگران بنگریم و در آنها حرکات منظم زیادی ببینیم، برای ما دانش به‌قدرت او حاصل می‌شود، و این علوم را خدایْ تعالی در مجاری عاداتشان می‌آفریند، که بدان واسطه، وجود یکی از دو قسمِ امکان را می‌شناسیم، ولی همچنان که گذشت، بدان واسطه، محال بودن قسم دوم را آشکار نمی‌گردد.

---

۱. تا قلب جوهر به‌عرض و بالعکس درست باشد، چنانکه در خون و منی، و آب و هوا، و چوبدستی و اژدها، و خاک و حیوان درست بود [مترجم].

مسألهٔ [هِجدهم]

در عاجز کردنِ آنان از اقامهٔ برهانِ عقلی، براینکه نفس انسانی جوهر روحانی است و قائم به‌نفس است و متحیز نمی‌شود، و جسم نیست و در جسم نیز منطبع نمی‌شود، و نیز متصل به‌بدن و یا منفصل از آن نیست، همانطور که خدا نه در خارج عالم است و نه در داخل آنست و فرشتگان نیز به‌نظر آنها چنین هستند.

۲۹۰ و لازمهٔ دقت و خوض در این امر، آن است که نخست مذهب آنان را دربارهٔ قوای حیوانی و انسانی شرح دهیم.

و قوای حیوانی به‌نظر ایشان به‌دو قسم، محرکه و مدرکه منقسم می‌گردد، و مدرکه بردو قسم است: ظاهری و باطنی

و قوای ظاهری همان حواس پنجگانه‌اند، که معانیی هستند که در اجسام منطبع‌اند

و اما قوای باطنه، سه چیزند:

نخستین: قوهٔ «خیال» است، که در قسمت جلوی دماغ، و پشت قوهٔ بینایی قرار دارد، و در آنجاست که صور اشیاء مرئی، پس از بستن چشم، باقی می‌ماند. بلکه آنچه حواس پنجگانه در آن وارد می‌سازد در آنجا منطبع می‌گردد، و در آنجا جمع می‌گردد، و

به‌این اعتبار است که آن را «حس مشترک» نیز گویند، و اگر آن نمی‌بود کسی که عسل سفید را می‌بیند، و شیرینی آن را جز با چشیدن نمی‌فهمد، چون در دفعهٔ دوم، آن را ببیند، اگر مثل دفعهٔ اول آن را نچشد، شیرینی آن را در نمی‌یابد، ولی در او معنایی است که حکم می‌کند به‌اینکه این چیز سفید، شیرین است، پس چاره نیست که نزد او حاکمی باشد که این دو امر، در آن گرد آمده باشد، یعنی رنگ و شیرینی، تا زمانِ وجود یافتنِ یکی حکم به‌وجودِ دیگری کند.

دوم: قوهٔ «وهم» است، و آن همان است که معانیِ (جزئیه) را در می‌یابد، و گویی چنان است که قوهٔ اَوّلی (یعنی خیال)، «صور» را در می‌یابد، و مراد از «صور» چیزهایی است که برای وجود یافتن ناچار از ماده یعنی جسم است، و مراد از معانی چیزهایی است که وجود یافتن آنها به‌جسم نیازمند نیست، ولی چنان اتفاق می‌افتد که گـاه در جسم باشد، مانند عداوت و موافقت، زیرا گوسفند، از گرگ رنگ و شکل و هیأت وی را ادراک می‌کند، و این امور جز در جسم امکان ندارد، و در عین حال مخالفت او را با خوشیتن نیز در می‌یابد، و بچهٔ بز و گوسفند، شکل و رنگ مادر را در می‌یابد، سپس موافقت و ملایمت وی را هم ادراک می‌کند، و از اینجاست که از گرگ می‌گریزد و در پناه مادر قرار می‌گیرد، و مخالفت و موافقت از ضرورتشان این نیست کـه در جسـم باشند، برخلاف شکل و رنگ ــ که از ضروریات آنهاست ــ عداوت و موافقت، اتـفاق می‌افتد که در اجسام نیز باشند، پس این قوه (وهمیه)، مباین با قوه اولست (خیالیه)، محل این قوه در تجویف آخر دماغ است.

اما سوم: قوه‌یی است که در حیوانات آن را «متخیله» و در انسان «مُفَکِّره» گویند، و کارش این است که صورت‌های محسوس را با هـمدیگر تـرکیب نـماید و مـعانی را براساس صور تألیف کند و آن در تجویف اوسط، میان حافظ صور خیال و حافظ معانی قرار دارد و بدین جهت است که انسان می‌تواند اسبی خیال کند که می‌پرد و شخصی را که سرش سرِ انسان و بدنش بدنِ اسب باشد و غیر این ترکیبات را تصور نماید، اگرچه نظیر این امر، مشهود نباشد، ولی همچنان که خواهد آمد شایسته چنان است که این قوه

ملحق به‌قوای محرکه باشد، نه به‌قوای مدرکه.

و مواضع این قوا، از صناعت طب شناخته می‌شود، زیرا اگر آفتی به‌این تجویفات برسد، این امور مختل و پریشان می‌گردد

سپس گمان بردند. آن قوه که صورت‌های محسوسات به‌واسطهٔ حواس پنجگانه در آن منطبع می‌شود این صورت‌ها را نگاهداری می‌کند، تا پس از قبولْ شدن باقی بماند، ولی یک چیز، چیز دیگر را به‌قوه‌یی که بدان قبول می‌کند، حفظ نمی‌کند، زیرا آب (صورت را) قبول می‌کند ولی حفظ نمی‌کند، ولی شمع، به‌خلاف آب، به‌تری خود می‌پذیرد، و به‌خشکی خویش حفظ می‌نماید، پس به‌این اعتبار «حافظه» غیر از «قابله» است و آن را حافظه می‌گویند، و همین طور معانی در قوهٔ وهم منطبع می‌شود و قوه‌یی آن را حفظ می‌کند که آن را «ذاکره» می‌گویند، پس ادراکات باطنی هم به‌این اعتبار، وقتی که قوه «متخیله» را هم بدان منضم کنیم، پنج قوه می‌شود، همانطور که قوای ظاهره پنج عدد بودند.



۲۹۱. و اما قوهٔ محرکه، نیز به‌دو قسم تقسیم می‌شود:

محرکه: بدین معنی که باعث حرکت می‌شود

و محرکه: بدین معنی که مُباشِرِ حرکت است یعنی قوهٔ فاعلی است.

و قوه محرکه‌یی که آن را «باعثه» گفتیم عبارت از قوهٔ نُزوعیّهٔ شوقیه است، و شرح آن این است که هرگاه در قوهٔ خیال، به‌تفصیلی که گفتیم[۱] ـ صورت مطلوب یا منفوری ارتسام یابد، این قوهٔ نزوعیه، قوهٔ محرکهٔ فاعله را جهت تحریک برمی‌انگیزد.

و آن را دو شعبه است:

شعبه‌یی که آن را قوهٔ شهوانیه می‌گویند و آن قوه‌یی است که شخص برای لذت بردن

---

۱. یعنی حس نخستین از حواس باطنی [مترجم].

به‌واسطهٔ تحریک، به‌اشیاء متخیله نزدیک می‌شود: خواه ضروری باشند خواه نافع؛ و شعبه‌یی که قوهٔ غضبیه نامیده می‌شود و آن قوه‌یی است که برای غلبه کردن مایهٔ تحریک می‌شود، و شیء متخیل بدان دفع می‌گردد، خواه ضار باشد خواه مایهٔ فساد و طَـلَب غلبه.

و به‌واسطه این قوه است که اجماعِ تام[1] فعلی که ارادی نامیده می‌شود تمام می‌شود.

و اما قوه محرکه بدان معنی که فاعله است عبارت از قوه‌یی است که در اعصاب و عضلات، پراکنده می‌شود، و از شأنِ او این است که عضلات را متشنج کند و رگ‌ها و پی‌هایِ متصل به‌اعضاء را به‌سویِ موضعی که قوه در آن است جذب نماید. یـا آن را سست کرده به‌طول بکشد، تا آن رگ‌ها و پی‌ها به‌خلاف جهت (متمایل) شود.

این است قوای حیوانی که ما تفصیل آن را ترک کرده به‌اجمال بیان نمودیم.

۲۹۲. اما نفس عاقلهٔ انسانی همان است که نزد آنان ناطقه نامیده می‌شود، و مراد به‌ناطقه همان عاقله است، زیرا که نُطقِ ظاهر اَخصِّ ثمراتِ عقل است، لذا بدو نسبت داده شده است.

و آن دو قوه دارد: یک قوهٔ عالمه (داننده) و یک قوهٔ عامله (کننده)،[2] و هر یک از آن دو را به‌اشتراکْ «عقل» گویند.

اما قوهٔ عامله: قوه‌یی است که مبدأ محرک بدن انسان است به‌سوی صناعات مرتب انسانی، که ترتیب آنها، از تفکر خاص انسان برمی‌آید و اما عالمه که قوه نظری هـم نامیده می‌شود قوه‌یی است که از شأن وی آن است که حقایق معقولی را که از ماده و مکان و جهت مجرد است، ادراک کند، و این (حقایق معقوله) عبارت از قضایای کلیه‌یی است که متکلمان، گاهی آنها را «احوال» گویند و زمانی «وجوه»، ولی فلاسفه آنها را

---

۱ این مطالب خلاصهٔ بیانات ابن‌سینا در الهیات اشفـاء (صص ۴۳-۳۴۲، چاپ تهران) است. و «اجماع» نیز تـعبیر شـیخ است کـه بـه‌معنی عـزم بکـار بـرده است و مـترجـمان انگـلیسی آن را هـم بـه (Determination) و هم به (Impulsion = بروع و شوق) ترجمه کرده‌اند [مترجم].

۲ یا «دانا» و «کُنا» به‌تعبیر ابن‌سینا در دانشنامهٔ علائی (بخش الهی، ۷۳، چاپ معین) [مترجم].

«کلیاتِ مجرده» گویند.

۲۹۳. پس نفس را با قیاس به‌دو جنبهٔ دو قوه است، قوهٔ نظری به‌قیاس با جنبهٔ ملائکه، زیرا بدان واسطه علوم حقیقی را از فرشتگان می‌گیرد، و شایسته چنان ست که این قوه، از جهت فوق، پیوسته پذیرا باشد.

و قوهٔ عملی به‌نسبت به‌طرف پایین، که جهت بدن و تدبیر اوست و مـایهٔ اصـلاح اخلاق، و این قوه است که پیوسته باید برسایر قوای بدنی مسلط باشد، و سایر قوای بدن به‌تأدیب وی مؤدب باشند و در برابر او مقهور، تا او از آنها منفعل و متأثر نباشد بلکه این قوا از او منفعل باشند تا در نفس هیأت‌هایی انقیادی از صفات تن، که بدان «رذائـل» گویند، مرتسم نگردد بلکه وی غالب و پیروز باشد، و به‌سبب آن نفس را هیأت‌هایی پدیدار شود که آنها را «فضائل» گویند.

این است آنچه دربارهٔ قوای حیوانی و انسانی بـه‌تفصیل بـیان کـرده و ذکـرش را به‌تطویل آورده‌اند و قوای نباتی را نیز شرح کرده‌اند ولی ما از بیان آن تن می‌زنیم چون با غرضی که ما داریم حاجتی به‌ذکر آنها نیست.

و از آنچه ذکر کرده‌اند، چیزی که انکار آن در شرع واجب آید، وجـود نـدارد، و اموری است که مشهود است و خداوند عادت را بداتها جاری فرموده است.



۲۹۴ و فقط می‌خواهیم براین دعوی ایشان که می‌گویند «جوهرِ مجرد بودنِ نَفْس به‌براهینِ عقل شناختنی است» اعتراض کنیم و این اعتراض بدین معنی نیست که، این امر را از قدرتِ خدایْ تعالی بعید می‌دانیم، و یا می‌گوییم که شرع نقیض آن را آورده است، (نه) بلکه شرع در تفصیل حشر و نشر، آن را تصدیق هم می‌کند، ولیکن، ایـن دعوی را از نظر اینکه تنها به‌دلالت عقل می‌گویند و از شرع بی‌نیاز می‌دانـند، انکـار می‌نماییم.

پس از آنها دلیل می‌خواهیم، و آنها را به گمان خودشان دربارهٔ این مطلب دلایـل زیادی است.

اول اینکه می‌گویند: علوم عقلیه یی که، به‌نفوس انسانی وارد می‌شوند، محصورند، و آحادی دارند که قسمت‌پذیر نیستند، پس ناچار محل آنها نیز بلاانقسام است، و چون هرجسمی منقسم است، همین دلالت می‌کند براینکه محل آن (علوم) چیزی است کـه غیرمنقسم است.

۲۹۵. و بیان این مطلب از راه منطق و با أشکال آن امکان دارد، ولیکن نزدیکترین آن این است که بگوییم: اگر محل علم، جسم منقسمی است، پس علمی هم که حالّ در آن است، باید قسمت‌پذیر باشد، لیکن علمی که حلول مـی‌کند غـیرمنقسم است، پس او جسم نیست، و این نوعی «قیاس شرطی» است که «نقیض تالی» در آن مستثنی شده است، لذا بی‌شک «نقیضِ مقدم» را نتیجه می‌دهد و در اینجا نظر در صحت شکلِ قیاس و مقدمتین نیست، زیرا از دو صورت خارج نیست:

نخست: اینکه بگوییم: هرجسم حالّ که بر (جسم) منقسمی حلول یابد، لابد به‌فرض قسمت، در محل خویش نیز قسمت‌پذیر است، و این مطلب «أوّلی»[1] است و شک در آن امکان ندارد.

دوم اینکه: بگوییم علم واحدی که برآدمی حلول می‌کند، قسمت‌پذیر نیست، زیرا اگر بی‌نهایت قسمت پذیرد، محال است، و اگر نهایت داشته باشد، مشتمل برآحـادی است که لامحاله قسمت نمی‌پذیرد، و به‌هرصورت ما اشیاء را می‌دانیم و می‌شناسیم، و قادر نیستیم که فرض کنیم، بعضی زوال‌پذیرند، و بعضی باقی می‌مانند، از این نظر که اجزاء ندارند.

---

۱. اولی، قضیه‌یی است که خود به‌خود روشن و معلوم است و از معلوم دیگری کسب نشده است مانند اینکه «اجتماع نقیضین محال است»، و یا «کل از جزء بزرگ‌تر است». قضیهٔ اولی را فطری و بدیهی نیز گویند [مترجم].

۲۹۶. و اعتراض (برآن) در دو مقام است:

مقام اول: این است که بگویند، چرا انکار می‌آورید برآن کس که می‌گوید: محل علمْ جوهرِ فردِ متحیزی است که قسمت‌پذیر نیست، و حال آنکه این مطلب از مذهب متکلمان شناخته می‌شود؟

و بعد از (قبول) این، جز استبعاد چیزی باقی نمی‌ماند، و آن این است که (بگویند) چگونه تمام علوم در جوهر فردی حلول می‌کند و چگونه می‌شود که تمام جواهرِ گردنده به‌دور آن، معطل است و حال آنکه مجاورند؟ ولی در این استبعاد، فایده‌یی نیست، زیرا نظیرِ این اشکال، به‌مذهب ایشان نیز متوجه است، و آن اینکه چگونه نفس که چیز واحدی است متحیز نیست، و مورد اشاره نمی‌تواند بود، و در داخل و خارج بدن هم قرار ندارد، و متصل بدان و منفصل از آن هم نیست؟

جز اینکه ما وارد این مقام نمی‌شویم، چه سخن در مسألهٔ جزء لایتجزا طولانی است و آنان در این مقام دلایل هَنْدسی دارند که ورود در آنها سخن را به‌درازا می‌کشد، و از آن جمله گویند: جوهر فردی که میان دو جوهر قرار دارد، آیا یکی از دو طرف آن، عین آنچه را که دیگری ملاقات می‌کند ملاقات می‌کند، یا غیر آن را؟ اگر عین آن باشد، این محال است، زیرا از آنْ تلاقیِ دو طرف لازم می‌آید، زیرا ملاقات کنندهٔ ملاقی، خود ملاقات کننده است، و اگر آنچه او را ملاقات می‌کند جز آن باشد، از آن تعدد و انقسام لازم می‌آید، و این شبهه‌یی است که حل آن به‌درازا می‌کشد،[1] و ما نیازی نداریم که در آن خوض نماییم، پس باید به‌مقام دیگر عدول کنیم.

۲۹۷. مقام دوم: این است که بگوییم: اینکه گمان می‌کنید هرچیزی که در جسم حلول کند، باید انقسام یابد، بدانچه گوسفند به‌آن قوه، دشمنی گرگ را در می‌یابد، باطل می‌گردد، زیرا آن در حکم یک چیز است، که تقسیمش به‌تصور نمی‌آید، چه عداوت را جزیی نیست، تا ادراک بعضی و زوال بعضی دیگر مقدور باشد، و حال آنکه به‌نظر شما

۱. غزالی به‌صعوبت اثبات جزء لایتجزا اعتراف می‌کند [مترجم].

ادراک آن در قوهٔ جسمانی حاصل آمده است، زیرا نفس بهائم در اجسام منطبع است، و بعد از مرگ باقی نمی‌ماند و در این امر جملگی اتفاق دارند، و اگر از روی تکلف برای آنها ممکن باشد که در مدرکاتی که به‌واسطهٔ حواس خمس، و حس مشترک و قوهٔ حافظه برای صورت‌ها حاصل می‌شود، فرض انقسام کنند، در این معانی نمی‌توانند فرض انقسام کنند زیرا از شرط این معانی نیست که در ماده باشد.

و اگر بگویند: که گوسفند عداوت مطلق و مجرد از ماده را ادراک نمی‌کند، بلکه عداوتِ گرگِ معینِ مشخصی را درمی‌یابد، که مقرون به‌شکل و هیکل آن است، و حال آنکه قوهٔ عاقله، حقایق مجرد از مواد و اشخاص را ادراک می‌نماید.

۲۹۸. گوییم: گوسفند نخست رنگ گرگ، پس از آن شکل، و سپس عداوت آن را دریافته، پس اگر رنگ، در قوهٔ باصره انطباع یافته، و همچنین است شکل، که به‌انقسام محل بینایی انقسام می‌یابد، پس عداوت را به‌چه در می‌یابد؟ زیرا اگر آن را به‌جسم دریابد، پس باید منقسم باشد، و کاش می‌دانستم که حال این ادراک و اجزای آن، وقتی که تقسیم می‌پذیرند چگونه است؟ و یا اینکه هرجزیی از آن تمام عداوت را ادراک می‌کند؟ و در اینصورت عداوت با ثابت شدن ادراک در هرجزیی از اجزاء محل، چند بار، معلوم واقع شده است.

۲۹۹. پس این شبهه در برهان آنها شک‌انگیز است، و ناچارند که آن را حل کنند.

و اگر بگویند، این در مورد معقولات تناقض‌گویی است، حال آنکه معقولات تناقض نمی‌پذیرند، زیرا هروقت قادر نباشید که در مقدمتین تردید کنید، و آن این است که: علم واحد غیرمنقسم است، و هرچیز که منقسم نباشد، پایدار و قائم به‌جسمِ منقسم نیست، در آن صورت این شک در باب نتیجه برای شما ممکن نخواهد بود.

جواب این است که ما این کتاب را تصنیف نکرده‌ایم جز برای بیان تناقض و تهافت (موجود) در کلام فیلسوفان، و این امر حاصل است اگر یکی از دو امر نقض شود: یا مطالبی که دربارهٔ نفس ناطقه گفته‌اند، و یا آنچه در مورد قوهٔ وهمیه ذکر کرده‌اند.

سپس گوییم: این مناقضه آشکار می‌سازد که آنها از موضع تلبیس در قیاس، غفلت کرده‌اند و شاید که موضع التباس در قول ایشان این است که گویند: همانا علمی که در جسم منطبع است، به‌مانند انطباع رنگ است در رنگ‌پذیر (متلون)، و چـون رنگ بـا قسمت شدن «رنگ‌پذیر» قسمت می‌پذیرد، لذا علم هم با انقسام محل خویش انقسام می‌یابد، و اختلال در لفظ انطباع است، زیرا ممکن است که نسبت علم به‌محل خویش، مانند نسبت رنگ به‌شیء رنگین نباشد، تا بگویند: که آن (علم) در آن گسترده و نقش گرفته و در جوانب آن پراکنده شده، و حالا با انقسام آن، این نیز انقسام می‌پذیرد، و ای بسا (ممکن است) که نسبت علم به‌محل خویش، به‌صورتی دیگر باشد، و ایـن وجـه به‌نحوی باشد که انقسام آن جایز نباشد آنگاه که محل وی انقسام می‌پذیرد، بلکه نسبت علم به‌محل خویش، به‌مانند نسبت ادراک عداوت به‌جسم باشد. و وجوهِ نسبتِ اوصاف به‌محل‌هایشان، منحصر در فنِ واحدی نیست و تفاصُل همهٔ آنها برای ما معلوم نیست، آنچنان معلومی که بدان اعتماد کنیم پس حکم، در این مطلب نیز بدون احاطه به‌تفصیل نسبت‌ها، حکمی است که اعتمادی بر آن نباشد و در هرصورت، آنـچه ایشـان ذکـر کرده‌اند و می‌پندارند ظن قوی و غالب است، و فقط معلوم یقینی بودن آن مورد انکار است، و آن را علمی که غلط در آن جایز نباشد، و شک در آن راه نیابد پندارند، چنین نیست، و همین قدر که پیش رفته‌اند، صحت آن مورد تردید است.

دلیل دوم:

۳۰۰ این است که گویند: اگر علم، به‌معلوم واحد عقلی ـ که معلوم مجرد از مواد است نظیر انطباع اعراض در جوهر جسمانی در ماده انطباع یابد، به‌انقسام جسم، انقسامش لازم آید ـ به‌طوری که گذشت ـ اگرچه منطبع و منبسط در آن نباشد.

و اگر از لفظ انطباع کراهت دارند، به‌عبارتی دیگر عدول کرده می‌گوییم: آیا علم را با عالِم به‌آن نسبتی است یا نه؟ و قطع نسبت محال است، زیرا اگر نسبت از او قطع بشود،

در اینصورت چرا عالم بودن دیگری بدان، از این یکی، اولیتر شد؟ و اگر نسبتی داشته باشد، از سه قسم بیرون نیست:

یا باید نسبت به‌هریک از اجزاء محل باشد.

یا به‌بعضی از اجزا باشد، و به‌بعضی دیگر نباشد.

یا هیچیک از اجزاء را نسبتی با او نباشد.

و باطل است اگر بگوییم هیچیک از اجزاء را نسبتی نیست، زیرا اگر به‌تک‌تک اجزاء نسبتی نباشد، مجموع را نسبتی نتواند بود، زیرا مجموع مباین‌ها، خود مباین است. و نیز باطل است که بگوییم: نسبت به‌بعضی از اجزاست، چه آنکه نسبتی برای او نیست، از نظر معنی ارزشی ندارد و سخن ما نیز دربارهٔ آن نیست. و نیز باطل است که بگویند: هرجزء مفروضی را با ذات (علم)، نسبتی است. زیرا اگر نسبت به‌همهٔ ذاتِ علم باشد، پس معلوم هریک از اجزاء، جزئی از معلوم نتواند بود بلکه معلوم همچنان که معلوم است، به‌دفعات معقول می‌گردد در حالی که بالفعل نهایتی نمی‌تواند داشته باشد.[1] و اگر هرجزیی را نسبتی جداگانه باشد، غیر از نسبتی که جزء دیگر با ذات علم دارد، پس در اینصورت ذاتِ علم در معنی قسمت‌پذیر می‌گردد، و حال آنکه ما بیان داشته‌ایم که علم به‌معلومِ واحد، در معنی به‌هیچ وجه قسمت‌پذیر نیست. و اگر نسبت هریک از اجزاء، به‌چیزی در ذاتِ علم، غیر از آن باشد که جزء دیگری بدان منسوب است، در اینصورت، انقسامِ ذات علم، بدین طریق، ظاهرتر در نظر آید، و آن محال است.

و از این بیان، ظاهر می‌شود که محسوساتی که در حواسِّ پنجگانه منطبعند، نمودارهایی برای صورت‌هایِ جزییِ قسمت‌پذیر، نتوانند بود، زیرا معنایِ ادراک عبارت از حصولِ صورتِ مُدْرَک در نفسِ مُدْرِک است، و هرجزیی از صورت‌ها، به‌جزیی از آلتِ جسمانی، نسبتی دارد.

---

۱. این الزام برای کسی است که اعتقاد دارد جسم مؤلف از اجزایی است که بالفعل نهایتی ندارد، مانند نظام معتزلی، اما جمهور متکلمان به‌خلاف این عقیده‌اند پس این الزام برآنان وارد نیست [مترجم].



۳۰۱. و اعتراض براین مطلب به‌همان نحو است که گذشت، زیرا تبدیل لفظ انطباع به‌لفظ نسبت، شبهه را دفع نمی‌کند، در مورد آنچه از عداوت گرگ در قوهٔ وهم گوسفند منطبع می‌گردد، همانطور که گفته‌اند آن هم به‌ناچار ادراکی است، و او را نسبتی بدان است، و در این مورد نیز آنچه در پیش گفتند، لازم می‌آید، زیرا عداوت امری مقدر نیست، که دارای کمیت مقداری باشد، تا اینکه مثال و صورت وی در جسم مقدر و معینی انطباع یابد و اجزاء این به‌اجزاء آن انتساب یابند. و معین بودن شکل گرگ، کافی نیست، زیرا گوسفند، جز از شکل، چیزی دیگر درک می‌کند، و آن مخالفت و مُضادّت و عداوت است، و آنچه زیاده بر شکل است، (به‌صورت) عداوت، مقداری ندارد، تا آن را به‌جسمِ مقدَّری ادراک کند. پس در این صورت این برهان هم، شک‌پذیر است، همانطور که (برهان) اول بود.

۳۰۲. و اگر گوینده‌یی بگوید: چرا این براهین را دفع نمی‌کنید به‌اینکه علم، از جسم، در جوهر متحیزی حلول می‌کند که تجزیه نمی‌پذیرد، و آن جوهر فرد است؟

گوییم: بدان سبب که بحث در جوهر فرد، مربوط به‌امور هندسی است که سخن در حل آن به‌درازا می‌کشد،[1] وانگهی در آن چیزی نیست که دفع اشکال نماید، زیرا در آنصورت لازم می‌آید که در این جزء قدرت و اراده نیز باشد، چه انسان را فعلی است، و فعل جز به‌قدرت و اراده متصور نیست و اراده جز با علم تصورپذیر نیست، و قدرت نوشتن در دست و انگشتان است، ولی علم بدان (نوشتن) در دست قرار ندارد، چه با بریدن دست، زایل نمی‌شود، و نیز ارادهٔ آن در دست نیست، زیرا او (انسان) پس از سستی دست نیز اراده می‌کند، و این کار به‌سبب عدم اراده ناممکن نمی‌شود، بلکه (زوالِ کتابت) به‌سببِ نبودنِ قدرت، صورت می‌گیرد

۱. بار دیگر به‌صعوبت اثبات جوهر فرد اقرار می‌کند، که نظر متکلمان است [مترجم].



دلیل سوم:

۳۰۳. این است که می‌گویند: اگر علم در جزیی از جسم باشد، در اینصورت عالِم، آن جزء است، نه دیگر اجزای بدن، و حال آنکه انسان را «عالِم» می‌گویند، در صورتی که عالِمیّت صفتی برای همهٔ وجود اوست، بدونِ نسبت به محلِ مخصوصی.

و این ساده‌لوحی است، زیرا او را شنوا و بینا و چشنده می‌گویند و چهارپا نیز بدین صفت موصوف می‌گردد، ولی این دلالت ندارد برآنکه، ادراک محسوسات به‌واسطهٔ جسم نیست، بلکه این نوعی سخن گفتنِ به‌مجاز است، همانطور که می‌گویند: فلانی در بغداد است اگرچه او در جزیی از همهٔ بغداد باشد نه در تمام آن، ولیکن به‌تمامِ بغداد منسوب می‌گردد.



دلیل چهارم:

۳۰۴. (این است که می‌گویند): اگر مثلاً علم به‌جزیی از قلب یا دماغ حلول کند، پس چون جهل ضد آن است باید در جزیی دیگر از قلب یا دماغ جایگزین شود، و در اینصورت انسان در آنِ واحد به‌یک چیز هم عالِم و هم جاهل باشد و چون این امر محال است، آشکار می‌شود که محل جهل، همان محل علم است، و به‌سبب اینکه آن محل واحد است، اجتماع ضدین در آن محال است، ولی اگر این محل منقسم باشد، جایگزینی جهل در یک جای و علم در جای دیگر محال نمی‌نماید، چه اگر چیزی در جایی است و ضد آن در جای دیگر است، با او مخالفت و مضادّه ندارد، همچنان که سیاهی و سفیدی (بَلَق)،[1] در اسبی، و سفیدی و سیاهی در یک چشم گرد می‌آید، ولیکن

---

۱. البَلَقُ: بفتح الباء و اللام، و البُلْقَةُ بضم الباء و سکون اللام: سوادٌ و بیاضٌ، = سیاهی و سفیدی با

در دو محل.

و این در حواس لازم نیست، زیرا ادراکات آنها را ضدی نیست، ولی آنها هم درک می‌کنند و هم درک نمی‌کنند، و میان آن دو جز تقابُلِ وجود و عدم چیزی نیست، پس ناچار گوییم: به‌وسیلهٔ بعضی اجزایش درک می‌کند مانند چشم و گوش، و با سایر قسمت‌های بدنش درک نمی‌کند، و در آن تناقُضی نیست

۳۰۵. قول شما، در این باره، ما را بی‌نیاز نمی‌کند که دانایی ضد نادانی است و حکمْ شامل جمیع بدن است، زیرا محال است که حکم در غیر محل علت باشد، زیرا عالم، همان محلی است که علم بدان قائم است، و اگر اسم برهمه، به‌اطلاق گفته می‌شود، از روی مجاز است، همانطور که می‌گویند: «او در بغداد است» اگرچه او در بعضی از بغداد باشد، و همچنان که گفته می‌شود: «او بیناست» و حال آنکه ما به‌ضرورت می‌دانیم، که حکم دیدن برای پا و دست صحیح نیست، بلکه ویژهٔ چشم است، و تضادِّ احکام مانند تضادِّ علل است، زیرا احکامْ منحصر به‌محلِ عللِ هستند.

و از این [اشکال] برکنار نیست قول آن کس که می‌گوید: محلی که در انسان واحد مهیا به‌قبول علم و جهل است، یک محل است که آن دو در آن مضاده می‌کنند. زیرا به‌نظر شما هرجسمی که در او حیات باشد پذیرای علم و جهل است، و جز حیات، چیز دیگری را شرط نمی‌کنید حال آنکه سایر اجزای بدن در پذیرفتن علم بریک منوال است.

۳۰۶. اعتراض (ما) این است که: این قول در مورد شهوت و شوق و اراده به‌خود شما برمی‌گردد، زیرا این امور برای چهارپایان و آدمی ثابت است، و آنها معانیی هستند که در جسم منطبع می‌شوند، سپس محال می‌نماید که بدانچه شوق یافته، از او نفرت کند، پس در او نفرت و میل نسبت به‌یک چیز اجتماع می‌نماید، به‌سبب بودن شوق در محلی،

---

* هم و الإسمُ الأبلَقُ (الزائد).

و نفرت در جای دیگر. و این دلیل نیست که آنها یعنی (شوق و اراده و شهوت) در اجسام حلول نمی‌کنند، ولیکن این بدان سبب است که این قوی فرواننـد، و در آلات مختلف پراکنده‌اند، و آنها را رابطهٔ واحدی است که عبارت از نفس باشد، و این ویژگی چهارپا و انسان هردو راست، و هرآنگاه که رابطهٔ آنها یکی گردد، اضافات متناقضه، محال می‌شود، و این دلیل برآن نیست که نفس منطبع در جسم نباشد، همچنان که در چهارپایان است.



دلیل پنجم:

۳۰۷. این است که می‌گویند: اگر عقلْ معقول را به‌آلتِ جسمانی در مـی‌یابد، در اینصورت نفسِ خویش را تعقل نتواند کرد، ولی تالیِ (قضیه) محال است، چون او نفس خویش را تعقل می‌نماید پس مقدم محال است.

گوییم: مسلم است که «استثنایِ نقیضِ تالی»، «نقیضِ مقدم» را نتیجه می‌دهد، ولی این در صورتی است که میان تالی و مقدم لزومْ ثابت باشد، و ما می‌گوییم: لزومِ تالی برای مقدم مسلم نیست، و [اگرنه] دلیل شما برآن کدامست؟

و اگر بگویند: دلیل برآن این است که چون إبصار به‌جسم نباشد، پس إبصار متعلق به‌إبصار نمی‌شود، و دیدن دیده نمی‌شود و شنیدن شنیده نمی‌شود و سایر حواس نیز چنین است، و اگر عقل نیز چنان بود که جز به‌وسیلهٔ جسم درک نمی‌توانست کرد، نفس خود را هم درک نمی‌تواند کرد، و حال آنکه عقل، همانطور که غیر خود را تعقل می‌کند، نفس خویش را هم تعقل می‌نماید، زیرا هریکی از ما نیز، همچنان که غیرخود را تعقل می‌نماید، نفس خویش را نیز تعقل می‌کند و نیز می‌داند که غیر خود را تعقل می‌کند و در همین حال نفس خویش را هم تعقل می‌نماید

گوییم: آنچه بیان داشتید از دو جهت فاسد است:

یکی: اینکه به‌نظر ما، جایز است که ابصار متعلق به‌نفس خویش باشد، و ابصار به‌غیر هم باشد، پس ابصار برای غیر خود و برای نفس خود باشد، همانطور که یک علم، علم به‌نفس خویش و هم علم به‌غیر خویش است، ولیکن عادت به‌خلاف این جاری دشه، ولیکن خَرْقِ عادات نزدِ ما جائز است

و دوم که (به‌ظاهر) قوی‌تر است، این است که ما این (استدلال) را دربارهٔ حواس مسلم می‌داریم ولیکن چرا گفتید: که هرگاه این امر در بعضی از حواس ممتنع شد در بعضی دیگر نیز همینطور ممتنع است؟ و چه استبعاد دارد که حکمِ حواسّ در کیفیتِ ادراک فرق داشته باشد، با آنکه در جسمانی بودنْ مشترک هستند، همانطور که بینایی و بساوایی اختلاف دارند، چه لمس افادهٔ ادراک نمی‌کند مگر به‌پیوستن ملموس به‌آلتِ لامسه، و همچنین است ذوق، و حال آنکه بینایی مخالف آن است، زیرا در ادراکِ آنْ شرط، انفصال است، به‌طوری که اگر کسی چشمان خویش ببندد، رنگ مژگان نبیند، با وجودی که مژگان از بینایی دور نیستند.

دلیل ششم:

۳۰۸. این است که گویند: اگر عقل به‌آلتِ جسمانی ادراک شود، مانند دیدن، هرآینه مانندِ حواسِ دیگر آلتِ خود را ادراک نمی‌کند، ولیکن او دماغ و قلب را و آنچه را که ادعا می‌کنند آلتِ اوست در می‌یابد، پس معلوم می‌شود که او را آلت و محلی وجود ندارد، وگرنه آن را درک نمی‌کرد

□ □ □

اعتراضِ براین سخن، مانند اعتراضی است که به‌سخنِ پیشین کردیم. زیرا ما گوییم: بعید نیست که ابصار محل خویش را ادراک نماید، ولیکن عادةً (خلاف آن) جاری است. یا اینکه گوییم: به‌چه علت محال است که حواس در این معنی فرق پیدا کند؟

اگرچه در انطباع در اجسام اشتراک داشته باشند، چنان که گذشت، و چرا مـی‌گویید: همانا آنچه قائم در جسم است، محال است جسمی را که محل اوست، درک نماید، و چه لزومی دارد که از یک جزیی معین، به کلی مطلق حکم کرده آید؟

و از آن چیزها که بالاتفاق بطلانش شناخته شده و در منطق ذکر شده، این است که از یک جزئی یا جزئیات بسیاری، حکم به کلی کنند، به‌طوری که مثالی آورده و گفته‌اند: تمام حیوانات هنگام جویدن غذا، فک پایین خویش را حرکت می‌دهند، زیرا ما تمام حیوانات را استقراء کرده چنین دیدیم، و این اشتباه درنتیجهٔ غفلت از تمساح بوده که آن فک اعلای خویش را حرکت می‌دهد.

و اینان نیز جز حواس پنجگانه را استقراء نکرده‌اند، لذا آن را بـه‌صورت مـعلوم و مشخصی یافته‌اند پس برهمه چیزها برپایهٔ آن حکم کرده‌اند، در حالی که شاید عقل حاسه دیگری باشد، که در مقایسه با سایر حواس نظیرِ تمساح باشد در مقایسه با سایر حیوانات، و در اینصورت حواس با وجود جسمانی بودنشان، تقسیم می‌شود بـه‌آنچه محل خویش را درک می‌کند و به‌آنچه (محل خویش را) درک نمی‌کند، هـمچنان کـه تقسیم شده بود به‌آنچه مدرک خود را درک می‌کند بی‌آنکه مماس بـه‌او بـاشد مـانند بینایی، و به‌آن چه که درک نمی‌کند مگر به‌اتصال، مانند چشایی و پساوایی.

لذا آنچه ذکر می‌کنند، اگر ایجاد ظنی هم بکند، یقینی که بدان اعتماد توان کرد پدید نمی‌آورد.

و اگر بگویند: ما به‌مجردِ استقراء به‌واسطهٔ حواس، اعتماد نمی‌کنیم، بلکه اعتمادِ ما بربرهان است، و از اینجاست که می‌گوییم: اگر قلب یا دماغ، نفس انسان باشد، البته او از ادراک آن دو فارغ و بی‌خبر نمی‌ماند، تا اینکه از تعقل هردوِ آنها خالی نماند،[۱] همچنان که از ادراک نفس خویش، جدا نمی‌ماند زیرا ذاتِ یکی خالی از ذاتِ دیگری نیست، بلکه فی‌نفسه، همیشه ثابت کنندهٔ نفس خویش است، و انسان تا حدیثِ قلب و دماغ

۱. چگونه در قلب یا دماغ بودن نفس لازم می‌آید که هردوی آنها را تعقل نماید بلکه آنچه لازم می‌آید این است که یکی از آن دو را تعقل بکند، و آن چیزی است که آن را نفس می‌خوانند [مترجم].

نشنیده، و یا آن دو را به تشریح از انسان دیگری مشاهده نکرده، آنها را ادراک نمی‌کند و ای بسا به‌وجود آن دو باور نمی‌کند، پس اگر عقلْ حالّ در جسم باشد حق این است که آن جسم را همیشه تعقل کند، و یا اینکه ابداً درک نکند، و حال آنکه هیچیک از دو امر صحیح نیست، بلکه در حالتی تعقل می‌کند و در حالت دیگر تعقل نمی‌کند.

۳۰۹. و تحقیق این مطلب آن است که ادراکِ حالّ در محلی، آن محل را به‌جهتِ نسبتی که با آن محل دارد ادراک می‌کند، و تصور نمی‌رود که او را با وی نسبتی جز حلول در آن محل، باشد. پس باید او را درک نکند، زیرا او را با محلّ نسبتی جز (حلولِ) در وی نیست، همچنان که هرگاه آن (عقلْ) نفسِ خویش تعقل کند، آن را همیشه تعقل خواهد کرد و در هیچ حال از وی غافل نخواهد بود.

(در جواب) گوییم انسان پیوسته به‌نفس خویش شعور دارد و از آن غافل نیست، زیرا به‌جسد و تن خویش شعور دارد، آری البته اسم قلب و صورت و شکل آن برای او متعین نیست ولیکن برای او ثابت است که وجودش جسم است، و حتی ثابت است که نفس وی در زیر لباس و یا در خانه است، و حال آنکه نفسی که آنها[1] ذکر کرده‌اند مناسب خانه و لباس نیست. پس اثبات آن برایِ اصل جسمی که ملازم با اوست، و غفلتش از شکل و اسم وی، مانند غفلت اوست از محل «بویایی»، و آنها دو زائده‌اند در قسمتِ پیشینِ دماغ، که شبیه به‌دو برآمدگیِ نوک پستان است، زیرا هرانسانی می‌داند که رائحه را به‌جسم خویش ادراک می‌نماید، اما محل ادراک برای او متعین و متشکل نیست با وجودی که ادراک می‌کند که محل آن، به‌سر نزدیکتر است تا به‌پشت، و سر به‌داخل بینی نزدیکتر از داخل گوش است، پس انسان بدین طریق به‌نفس خویش شعور می‌یابد و می‌فهمد که هویت او که قوامش بدوست، اگر به‌واسطهٔ قلب و سینه باشد نزدیکتر است تا به‌پایش، زیرا نفس وی می‌تواند با نبودن پا باقی بماند و نمی‌تواند فرض نماید که نفس وی بدون قلب باقی باشد.

---

۱. یعنی فیلسوفان.

پس آنچه گفته‌اند: از قبیل اینکه: عقل یا نفس گاهی غافل از جسم است و زمانی آگاه از آن، صحیح نیست.

□□□

دلیل هفتم:

۳۱۰. گویند: قوایی که به‌وسیلهٔ آلات جسمانی ادراک می‌کنند از پیوسته کار کردن دچار رنج می‌شوند، زیرا ادامهٔ حرکت، مِزاج اجسام را فاسد می‌کند، و آنها را رنـجور می‌سازد.

و همچنین است امورِ قَویّ و روشن که ادراکِ آنها (قُوایِ مدرکه) را دچار سستی می‌سازد و ای بسا آنها را فاسد می‌کند، به‌طوری که پس از آن (چیزهای) ضعیف‌تر و خفی‌تر را ادراک نمی‌کند، مانند صدای بلند برای گوش و نور زیاد برای چشم، زیرا آن دو پس از خودشان ادراک صوت خفی و یا مرئیات دقیقه را فاسد می‌سازند و از آنها مانع می‌شوند. بلکه کسی که شیرینیِ شدید را بچشد، پس از آن مزه شیرینیِ خفیف دیگر را حس نمی‌کند. و حال آنکه امر در قوه عقلیه برعکس آن است، زیرا ادامهٔ آن به‌نظر در معقولات، آن را به تعب وا نمی‌دارد و حتی درک ضروریاتِ روشن آن را جهت درک نظریاتِ خَفیّه نیرومند می‌سازد، و آن را ضعیف نمی‌کند، و اگر بعضی از اوقات برای او رنجی دست بدهد، به‌سبب آن است که قوهٔ خیال را استعمال می‌کند و یا از آن کمک می‌جوید، تا آلتِ قوهٔ خیال ضعیف می‌شود، و به‌قوهٔ عقل خدمت نمی‌کند.

و این، نیز نظیر حرف اول است، زیرا ما گوییم: بعید نیست که حواس جسمانی در این امور مختلف شود، زیرا آنچه برای بعضی از حواس واجب می‌آید، برای برخی دیگر لازم نیست، بلکه استبعاد ندارد که اجسام متفاوت باشند، و شاید قسمی از آنها باشند که نوعی از حرکت، ضعیفش نماید و نوعی باشد که قسمی از حرکت آن را قوی نماید و وَهْنی بدان نرساند، و اگر مؤثر در آن باشد، باید گفت که آنجا سببی است که قوت وی را

تجدید می‌نماید، اما به‌طرزی که اثر آن محسوس نیست.

و تمام این (حدس‌ها) ممکن است، زیرا حکمی که برای بعضی از چیزها ثابت است، لازم نیست که در موردِ چیزهایِ دیگر لازم آید.

دلیل هشتم:

۳۱۱ گویند: نیروی تمام اجزاء بدن پس از تمام شدن دورهٔ رشد ضعف می‌گیرد، و در حدود چهل سالگی و بعد از آن از رشد باز می‌ماند، و بینایی و شنوایی و دیگر قوای بدنی ناتوان می‌شوند، و حال آنکه در اغلب اوقات، قوهٔ عقلیه بعد از این دوره نیرو می‌گیرد و قوی می‌شود.

و بنابراین با حلول مرض در بدن و یا ضعفِ پیری نظر در معقولات را تعذری لازم نمی‌آید، چه هرگاه آشکار شود که عقل با وجود ضعف بدن، در بعضی احوال، نیرو می‌گیرد و قوی می‌شود، معلوم می‌گردد که قوام آن به‌خود اوست، و از کار افتادن آن در زمان از کار افتادن بدن، موجب قائم بودن آن به‌بدن نمی‌گردد، زیرا استثناء «عینِ تالی»، منتج نیست، از این روی گوییم:

اگر قوهٔ عقلیه قائم و استوار به‌بدن باشد، پس ضعف بدن آن را در تمام احوال ناتوان می‌کند، و حال آنکه تالی محال است، پس مقدم نیز محال است و هرگاه بگوییم: تالی در بعض احوال موجود است، لازم نمی‌آید که مقدم نیز موجود باشد.

و سبب آن این است، که نفس را فعلی است که ذاتی اوست، آنگاه که مانعی او را باز ندارد، و شاغلی آن را مشغول نگرداند، زیرا نفس را دو گونه فعل است.

فعلی به‌قیاس با بدن، و آن سیاست بدن و تدبیر اوست

و فعلی به‌قیاس با مبادی آن، و به‌قیاس با ذات وی، که همان ادراک معقولات است.

و آن دو مانع و ضد همدیگرند و هرگاه نفس به‌یکی از آن دو اشتغال یابد، از آن دیگر انصراف حاصل می‌کند و جمع میان آن دو امکان ندارد. و اما شواغل نفس در بدن،

احساس و تخیل و شهوات و غضب و ترس و اندوه و درد است و آنگاه کـه دربـارهٔ معقولی تفکر می‌کنی تمام این چیزها بـرای تـو مـعطل مـی‌ماند، بـالعکس، بـه‌مجرد احساس، از ادراک عقل و نظر وی باز می‌مانی، بدون آنکه به‌ذات عقل چیزی اصابت نماید یا آفتی بدان برسد، و سبب تمام این امور، پرداختن نفس است به‌کاری از کـار دیگر، و از اینجاست که نظر عقلی، در زمان درد و بیماری و ترس، تعطیل می‌گردد، زیرا آن نیز مرضی در دماغ است.

۳۱۲. و تمانُع در اختلافِ دو جهتِ فعلِ نفس، چگونه مستبعد است در حالی که تعدد یک جهت، خود موجب تمانع می‌گردد، زیرا ناله درد را از یاد می‌برد و نـیز، شـهوت غضب را، و نظر در معقولی، معقول دیگر را. و نشان اینکه بیماریِ حالّ در بدن، متعرضِ محلِ علوم نمی‌گردد، این است که وقتی مریض به‌صحت خویش باز می‌گردد، نیازمند نیست که یادگیریِ علوم را از سر بگیرد، بلکه هیأت نفس به‌همان صورتی برمی‌گردد که بوده، و این علوم نیز هماطور که بودند، بدون از سر گرفتن، دوباره عودت می‌نمایند

۳۱۳. اعتراض (ما) این است که گوییم: نقصان و زیادت قوا را اسباب زیادی است که به‌شماره نمی‌آید، پاره‌یی از قوه‌ها در آغاز عمر قوی می‌شوند، و بعضی در میانسالی، و بعضی نیز در سرانجام و پایان عمر، و امرِ عقل نیز چنین است، بنابراین ایشان را مجالی نمی‌ماند جز اینکه (ظنّ) غالب را ملاک بگیرند نه یقین را.

و هیچ استبعادی نیست در این که بویایی و بینایی اختلاف دارند، یعنی بویایی پس از چهل سالگی قوت می‌یابد و بینایی ضعیف می‌شود، اگرچه از این لحاظ که هردو حالّ در جسم هستند با هم برابرند، همچنان که این قوا در بـعضی از حـیوانـات مـتفاوت می‌شود، یعنی در بعضی بویایی نیرو می‌یابد و در برخی شنوایی و در پـاره‌یی دیگـر بینایی، به‌سبب اختلافی که در مزاج‌های آنها وجود دارد وقوف و إحاطه به‌ضبط آنها امکان ندارد

پس بعید نیست که مزاج این آلات نیز در اشخاص و در احوال اختلاف یابند، و یکی

از این اسباب موجب روی آوردن ناتوانی به(قوهٔ) بینایی زودتر از ناتوانی عقل باشد، زیرا چشم برآن مقدم است، چه شخص در اول آفرینش، خود بیناست، و حال آنکه عقل آدمی، بعد از پانزده سال یا بیشتر، کامل می‌گردد، بنابرآنچه از اختلاف مردم دیده می‌شود، تا به‌جایی که گفته‌اند: پیری به‌موی سر نزدیکتر است تا به‌موی صورت، زیرا موی سر زودتر می‌روید.

و این اسباب طوری است که اگر پژوهشگری در آن پژوهش کند چون این امور داخل در مجاری عادات نیست، او را ممکن نباشد که علمی مورد اطمینان بدست آورد، زیرا جهات احتمال دربارهٔ آن چیزها که قوا بدان‌ها نیرومند یا ناتوان می‌شوند، محدود نیست، و از این جمله، چیزی بحاصل نمی‌آید که شایستهٔ اعتماد باشد.



دلیل نهم:

۳۱۴ گویند: چگونه ممکن است که انسان عبارت باشد از جسم وعوارض آن؟ و حال آنکه این اجسام پیوسته انحلال می‌یابند، و غذ بَدَلِ مایتحلّل می‌گردد، چنانکه هرگاه کودکی را می‌بینیم که برایِ خاطر جدایی ازمادر، بارها مریض می‌شود، سپس لاغر می‌شود، و باز فربه می‌شود و رشد می‌کند، همین ما را امکان می‌دهد که بگوییم: بعد از چهل سال چیزی از اجزایی‌که در وی، زمان انفصال، موجود بود باقی نمانده است، بلکه اول وجودش از منی بوده، و در پایان چیزی از اجزاء منی در او باقی نمی‌ماند، بلکه همهٔ آنها انحلال یافته به‌چیز دیگری مبدل می‌گردد، تا جایی که این جسم غیر جسمی می‌شود که بود، و می‌گوییم: این انسان، عین همان انسان است، حتی اینکه دانش‌های اولین روزهای کودکیش با او باقی مانده در حالی که جمیع اجزاء جسم او تبدل یافته، و این دلیل است برآنکه نفس را وجودی جدا از بدن هست، و بدنْ آلتِ اوست

اعتراضِ (ما): این است که این قول با وجود چهارپا و درخت نقض می‌گردد، هرگاه

حالِ بزرگیِ آنها با حالِ کوچکی‌شان سنجیده شود. بدین صورت که بگوییم که: این عیناً همان است، همچنان که دربارهٔ انسان گفته می‌شود. و این امر دلیل نمی‌شود براینکه او را وجودی غیر جسم باشد.

و آنچه دربارهٔ علم ذکر کرده‌اند، به(دلیل) محفوظ بودن صور متخیله باطل می‌گردد، زیرا آن صور در کودکان تا پیری باقی می‌ماند، هرچند که اجزای دماغی دگرگون شود.

و اگر گمان کنند سایر اجزای دماغ متبدل می‌شود، سایر اجزای قلب نیز همچنین خواهد بود. زیرا هردوی آنها از بدن است، پس چگونه ممکن است تصوُّر شود که جملگی تبدل می‌یابند؟

بلکه گوییم، انسان اگرچه صد سال هم زندگی کند، چاره‌یی نیست جز اینکه در او اجزائی از نطفه باقی بماند، اما اینکه از او محو شود، اینطور نیست، زیرا او همان انسان است به‌اعتبار آنچه در او باقی است، همچنان که گفته می‌شود:

این همان درخت است و این همان اسب است، پس بقای منی (نیز) با کثرت تحلل و تبدل جائز است.

مثالش این است که: هرگاه در جایی یک رطل آب بریزند سپس برآن رطلی دیگر بریزند، تا با آن بیامیزد، سپس از آن رطلی برگیرند، و باز رطلی دیگر برآن بریزند، همچنین رطلی دیگر از آن بردارند، و پیوسته این امر را هزار بار تکرار کنند، ما در دفعهٔ آخر باز حکم می‌کنیم به‌اینکه چیزی از آب اولیه در آن ظرف باقیست، و هیچ رطلی از آب که برداشته می‌شود نیست، جز اینکه از آن آب نخستین چیزی در آن است، زیرا آن آب در دفعهٔ دوم هم باقیست، و سومی مرتبه‌یی نزدیک به‌دوم و چهارمین نزدیک به‌سومین را واجدند، و این چنین است تا آخر.

و این امر بنابراصل خود ایشان، لازم‌تر است، از آنجا که انقسام (اجسام) را الی غیرالنهایه روا می‌دانند. از این روی، وارد شدن غذا در بدن، و تحلیل رفتن اجزاء بدن، مشابه ریختن آب است دراین ظرف و برگرفتنش از آن.

□□□

دلیل دهم:

۳۱۵ گویند. قوۀ عقلیه کلیاتِ عامۀ عقلی را که متکلمان آن را «احوال» گویند، ادراک می‌کند، پس در زمانی که حس شخص، انسانِ معین را مشاهده می‌کند عقل انسان مطلق را ادراک می‌نماید و آن (انسان مطلق) غیر از شخصی است که مورد مشاهده حس قرار گرفته است، زیرا مشاهده در مکان مخصوص و رنگ مخصوص و مقدار و وضع مخصوص قرار دارد، ولی انسانِ معقولِ مطلق، از این امور مجرد است، بلکه هرآنچه اسم انسان برآن منطبق شود داخل در حقیقت آن است، و اگرچه رنگ و قدر و وضع و مکانش نظیر (شخص) مُشاهَد نباشد، بلکه هرآنچه وجودش در آینده هم ممکن باشد داخل حقیقت آن انسان مطلق می‌شود. فرضاً، اگر هم (این) انسان (مُشاهَد) معدوم گردد، حقیقتِ انسانِ (مجردِ از این خواصّ)، باقی می‌ماند، و همچنین است هرچیزی که حس آن را جداگانه مشاهده نماید، که از آن عقل را، حقیقتی مخصوصِ این شخص حاصل می‌آید که کلی است و مجرد از مواد و اوضاع، تا آنجا که اوصاف وی تقسیم می‌شود بدانچه ذاتی است، مانند جسمیت برای درخت و حیوان و، حیوانیت برای انسان، و بدانچه عرضی است، مانند سفیدی و درازی برای انسان و درخت، و این (جسمیت و طول)، به‌سبب ذاتی بودن و عرضی بودن به‌جنس انسان و درخت و هرآنچه ادراک گردد، حاکم است، نه برشخصی جداگانه که مشاهده می‌شود. پس این امر دلالت دارد براینکه: کلیِ مجرَّدِ از قرائنِ محسوس، نزدِ او معقول است، و در عقلِ وی ثابت است.

و این کلی معقول، قابل اشاره نیست و وضع و مقدار ندارد، و تجردش از وضع و ماده، یا منسوب به «مأخوذ منه» است (که محال است، زیرا مأخوذ منه یا جسم قابل اشاره است و وضع و ماده دارد) یا منسوب به‌آخِذ (یعنی مُدرِک است) که نفسِ عاقله باشد، و بنابراین نفس نمی‌تواند قابل اشاره باشد یا وضع و مقدار داشته باشد. زیرا اگر نفس همۀ این امور را دارا باشد، چیزی هم که در آن حلول می‌کند باید دارای همۀ آنها باشد.

۳۱۶. اعتراضِ (ما) این است که: آن معنی کلی که شما وضع کرده‌اید که در عقل حلول دارد، غیر مسلم است، بلکه جز آنچه در حس حلول می‌کند، در عقل حلول نمی‌کند، ولیکن در حس مجموعاً حلول می‌کند، و حس بر تفصیل آن قادر نیست، و حال آنکه عقل بدان تفصیل قادر است.

سپس وقتی که تفصیل یافت، آن منفصل مفرد،[1] مانند نظایر خویش در عقل، جزیی است، جز اینکه آنچه در عقل ثابت گشته، مناسب معقول[2] و امثال آن است به‌یک مناسبت. پس می‌گویند که: آن کلی است، و آن بدین معنی، صورتِ معقولِ مجردیست که نخست حس آن را ادراک کرده و در عقل است، و نسبت این صورت، به‌یک یکِ افرادِ آن جنس، به‌یک نسبت است، زیرا هرگاه انسانِ دیگری را ببیند، او را هیأتِ دیگری حادث نمی‌گردد، همچنانکه هرگاه پس از دیدن انسانْ اسبی را ببیند، در [ذهنِ] او دو صورتِ مختلف حادث می‌گردد.

۳۱۷. و نظیرِ این امر در خودِ حس هم اتفاق می‌افتد، زیرا کسی که آب را می‌بیند در خیال وی صورتی حاصل می‌شود، و اگر پس از آن، خون را ببیند، صورت دیگری در خیال حاصل می‌آید، و اگر آبی دیگر ببیند، دیگر صورتی، غیر (از صورتِ آبِ اولیه) در حس وی حادث نمی‌شود، بلکه آن صورتی که در خیالِ وی از آب منطبع گشته، به‌هریک از آحادِ آب‌ها، مثال است، و گمان می‌کند که بدین معنی آنْ کلی است. و همچنین است آنگاه که دست را می‌بیند، در خیالْ (متخیله) و در عقلْ وضعِ اجزای آن، بعضی با بعضِ دیگر، حاصل می‌شود، و آن باز شدنِ دست، و قرار گرفتنِ انگشتان بر آن، و پایان یافتنِ انگشتان به‌ناخن‌هاست، و با همهٔ اینها کوچکی و بزرگی و رنگش نیز حاصل می‌گردد، پس اگر دستی دیگر ببیند که در هرچیز نظیرِ اوّلی باشد، صورتِ

---

۱. مراد از «مفرد» در اینجا «مجرد» است، و شاید غزالی تعمداً عبارت فلاسفه یعنی مجرد را ترک کرده تا از آن معنی متبادر به‌ذهن نزد ایشان مفهوم نگردد.

۲. مراد از «معقول» هم در اینجا شیء خارجیی است که عقل صورت آن را ادراک کرده تفصیلش می‌کند [مترجم].

دیگری در وی به‌وجود نمی‌آید، بلکه مشاهدهٔ دومین در امرِ احداثِ چیز تازه‌یی در خیال، تأثیری ندارد، همچنان که اگر آبی را بعد از آبی در یک ظرف به‌یک اندازه می‌بیند، و یا اگر دستی دیگر می‌بیند که در اندازه و رنگ مخالفِ (دستِ) نخست است، با این همه او را صورت تازه‌یی از دست حادث نمی‌شود، زیرا دست کوچک سیاه رنگ در وضع و قرار گرفتنِ اجزاء، نظیر دست بزرگ سفیدرنگ است، اگرچه در رنگ و اندازه با اولی مخالف است. پس در آنچه با اولی مساوی بود، صورتِ آن وجودِ دوباره نیافت، چه این صورت بسان همان صورت است، و مخالفِ آن نیست تا صورتِ آن تجدد یابد

۳۱۸ پس این معنی «کُلّی» هم در عقل و هم در حس است، زیرا عقل زمانی که صورت جسم را از حیوان ادراک می‌نماید، در تصور درخت صورت تازه‌یی از جسمیت نمی‌یابد، همچنان که در مثال ادراک دو آب در دو زمان، گفتیم و همینطور است در هردو چیز متشابه. و این به‌معنای ثبوت کلیی که اصلاً وضعی نداشته باشد، نیست، جز اینکه عقل (گاهی) به‌ثبوت چیزی حکم می‌کند که اشاره و وضعی برای او نباشد، مانند حکم وی به‌وجود صانع عالم، ولیکن از کجا معلوم که قیام این امر را با جسم تصور کردن نتوانیم؟ و در این قسم، آنچه از ماده انتزاع می‌شود، در نفس خویش معقول است،[۱] نه به‌سبب عقل و عاقل، اما در آنچه (معقول بودنش) مأخوذ از مواد است، صحیح آن است که ما ذکر کردیم.

۱. یعنی «معقول» نامیده می‌شود به‌اعتبار ذاتش، نه به‌اعتبار وجود آن در عقل تعقل کننده [مترجم].

مسألهٔ [نوزدهم]

در ابطال قول آنها: که طریان عدم را برنفوس انسانی، بعد از هستی یافتن آنها، محال پندارند و آنها را سرمدی دانند که فنایشان به‌تصور نیاید.

۳۱۹. و چون از ایشان براین ادعا دلیل خواهند، ایشان دو دلیل آورند: نخست آن که می‌گویند:

عدم آنها از سه وجه خالی نیست:

یا به‌مرگ بدن است.

یا به‌ضدی که برآنها طاری شود.

یا به‌قدرت قادر است.

و اما باطل است که با مرگِ بدن منعدم شود، زیرا بدن محل او نیست، بلکه آلتی است که نفس آن را به‌واسطهٔ قوایِ مختلفِ خویش استعمال می‌کند و فاسد شدنِ آلت، موجبِ فسادِ استعمال کنندهٔ آن نمی‌گردد، مگر اینکه در آن حلول کرده و منطبع شده باشد، مانند نفوسِ چهارپایان و قوایِ جسمانی.

و از طرفی نفس را فعلی است به‌مشارکتِ بدن، و فعلی بدونِ مشارکتِ آن.

اما فعلی که با مشارکت بدن انجام می‌دهد: تخیل و احساس و شهوت و غضب است،

پس ناچار است که با فساد بدن فاسد شود، و با قوت گرفتن آن قوی گردد.

اما فعل او که بدون مشارکت بدن انجام می‌گیرد عبارت از ادراک معقولات مجرد از ماده است، و برای اینکه مدرک معقولات باشد، نیازمند به‌بدن نیست بلکه اشتغال به‌بدن مایهٔ تعویق او از معقولات می‌گردد، و هرچیزی که فعلی غیر از (فعل) بدن و وجودی غیر از وجود بدن دارد، چرا در قوام خویش نیازمند به‌بدن باشد، و باطل است گفته شود که نفس به‌ضد خویش متعدم گردد، چه جواهر ضدی ندارد، و بدین جهت است که در عالم، جز اعراض و صورت طاری شونده براشیاء چیزی منعدم نشود زیرا صورت آبی به‌ضد خویش که همان هوایی باشد، منعدم نمی‌شود، چه ماده‌یی که خود محل هست، هرگز نابود نگردد و هرجوهری که در محلی نباشد، عدمِ او به‌ضد خویش، به‌گمان نمی‌آید، زیرا، چیزی را که محلی نیست، ضدی هم ندارد، و اضداد چیزهایی هستند که برمحلِ واحدی عارض و حادث می‌گردند.

و باطل است گفته شود که: نفس به‌قدرتْ فانی می‌شود، زیرا عدم چیزی نیست تا وقوع آن به‌واسطهٔ قدرت به‌تصور درآید. و اینْ عینِ همان چیزی است که در مسألهٔ ابدیت عالم گفته‌اند، و ما آن را تقریر نمودیم و دربارهٔ آن سخن گفتیم

□ □ □

۳۲۰. و اعتراضِ (ما) برآن، از چند وجه است:

نخست اینکه: چون نفس حالّ در جسم نیست لذا به‌مرگ بدن نمی‌میرد، این امر مربوط به‌مسألهٔ قبلی است که آن را مسلم ندانستیم.[۱]

دوم اینکه: اگرچه نفس در نظر آنان، به‌بدن حلول نمی‌کند، ولی علاقه‌یی با بدن دارد، به‌طوری که جز در زمان حدوث بدن، حادث نمی‌شود و این مذهبی است که ابن‌سینا و محققان این جماعت برگزیده‌اند، و افلاطون را با روشی برهانی و مُحَقَّق انکار کرده‌اند،

۱. یعنی مسألهٔ هیژدهم، مسألهٔ پیش از همین مسأله.

آنجا که گفته‌اند: نفسْ قدیم است و عارضِ بدن می‌شود به‌جهتِ اشتغالِ به‌ابدان. و آن دلیل[۱] این است که:

۳۲۱. اگر نفوس قبل از ابدان واحد بودند پس چگونه انقسام یافتند؟ و آنچه حجم و مقدار ندارد، انقسامِ آن معقول نیست، و اگر گمان رود که نفوس منقسم نمی‌شوند آن نیز محال است، زیرا ضروری است که نفسِ زید، غیرِ نفسِ عَمْرو باشد، و اگر واحد باشند، معلوماتِ زید برایِ عَمْرو نیز معلوم خواهد بود.

و علم از صفاتِ ذاتیِ نفس است و صفاتِ ذات با ذات در هر نسبتی داخل می‌شود. و اگر نفوسْ متکثّر بودند چرا تکثر یافتند، و چرا به‌موادْ تکثُّر یافته‌اند، ولی به‌مکان، به‌زمان، و به‌صفات، متکثر نشده‌اند، زیرا در آنها چیزی که موجبِ اختلافِ در نسبت باشد، وجود ند شته، به‌خلافِ نفوسْ بعد از مرگِ بدن، زیرا در آن صورت در نظرِ آن کس که اعتقادِ به‌بقایِ نفس دارد، نفس به‌اختلافِ صفات تکثر می‌یابد، چراکه از بدنْ صورت‌های مختلفی گرفته است که دو تا از آنها به‌یک صورت نمی‌تواند بود، چه هیأت‌های آنان از اخلاق، شکل گرفته‌اند، و خلقیات به‌هیچ وجه مانند هم نباشد، چنان که خلقتِ ظاهریِ اشخاص هم با یکدیگر یکسان نیست و اگر چنین بودی، زید و عمرو نزد ما به‌هم مشتبه شدندی.

۳۲۲. و چون به‌حکمِ این برهان، پس از آنکه، حدوثِ بدن، بعد از حدوثِ نطفه در رَحِم، و استعدادِ آمیزشِ آن برایِ قبولِ نفسِ مدبِّره ثابت شد، آنگاه (نطفه) نفس را قبول می‌کند زیرا این (نفسِ مقبوله)، تنها نفس است، وقتی که در یک رحم دو نطفه برای همزادها جهت پذیرش نفس آماده شده، دو نفس برآنها تعلق می‌گیرد، که به‌واسطه، از مبدأ اول حادث گشته‌اند، و این در حالی است که نفسِ این یکی جسمِ دیگری را تدبیر نمی‌کند و همین طور این یکی مدبرِ جسمِ آن دیگری نیست، پس اختصاصِ میان این

۱. یعنی دلیل مخالفان افلاطون.

دو نفس، و بدن‌هایشان به‌سبب علاقهٔ خاص است، وگرنه بدن یکی از همزادها بـرای قبول این نفس، اَوْلَی‌تر از دیگری نیست، و می‌دانیم که دو نفس با هم حادث شده، و دو نطفه برایِ قبولِ تدبیر، با هم آماده گشته‌اند، پس مُـخَصِّص کـدام است؟ و اگـر ایـنْ مخصصِ انطباع در آن است، پس با بطلانِ بدن باطل می‌شود، و اگر وجه دیگری نیز هست که به‌سبب آن میان این نفس علی‌الخصوص و میان این بدن علی‌الخصوص علاقه حاصل گشته تا این علاقه، شرطی در حدوث آن باشد، چه استبعادی دارد که شرطی برای بقاء آن هم باشد؟ پس چون علاقه قطع شد، نفس مـنعدم مـی‌گردد و وجـودِ آن عودت نمی‌کند مگر به‌واسطهٔ اعادهٔ خدایْ سبحانه و تـعالی، بـرسبیلِ بـعث و نشـور، همانطور که در شرع در باب معاد، وارد شده است.[1]

۳۲۳ و اگر گویند: علاقهٔ میان نفس و بدن جز به‌طریقِ نُزوعِ طبیعی و شوقِ جِبِلّی نیست، و در آغاز مخصوص این بدن آفریده شده است و همین شوق او را از (تعلق) به‌ابدان دیگر مشغول می‌دارد، و او را لحظه‌یی رها نمی‌کند، و بنابراین با این شوق جبلی به‌بدنِ معینْ مقید می‌ماند و از (تعلق) به‌بدن دیگر سرباز می‌زند

و این (روح) با فساد بدنی که طبیعهً مشتاقِ به‌تدبیر اوست، فسادش لازم نمی‌آید، آری این شوق پس از دوری (جان) از بدن باقی می‌ماند، بویژه اگر در زندگانی اشتغال آن (جان)، به‌تن استحکام یابد و تن را با دوری جُستن از شهوات و طلبِ معقولات در زندگانی، از گسستن این پیوند باز دارد، و به‌سبب این شوق متأذّی شود، چراکه او را آلتی نیست که به‌وسیلهٔ آن به‌مطلوب خود برسد

و اما تعین نفس زید برای شخص زید در اول حدوث، لامـحاله از بـرای سـبب و

---

۱. این عقیدهٔ غزالی عجیب است، چه از متکلمان ـ که او مدافع عقاید آنها در برابر فیلسوفان است ـ کسی براین عقیده نرفته است، و در قرآن نیز صریحاً چیزی در این باره نیامده است، بلکه می‌توان گفت آیاتی از قبیل «و لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاء» (سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۶۹) مخالف صریح این اعتقاد است. تنها می‌توان احتمال داد که غزالی با استناد به‌آیاتی چون «کل شیء هالک الا وجهه» (سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸) این عقیده را ابراز کرده باشد. [مترجم]

مناسبتی میان بدن و نفس می‌باشد، تا مثلاً این بدن، برای (تعلق) این نفس از دیگری به‌سبب مزید مناسبتی میان آن دو، صالح‌تر بوده باشد، تا اختصاص او رجحان داشته باشد، اختصاص این مناسبت را قوه ادراک بشری نشناسد، با این همه، عـدم اطـلاع برتفصیل آن، برای ما تردیدی در اصل نیاز به‌مُخَصِّص، ایجاد نمی‌کند. و نیز مـا را در اینکه بگوییم: نفس با فناء بدن فانی نمی‌گردد، زیان نمی‌رساند.

۳۲۴. گوییم: با اینکه (فهم) چگونگی مناسبت تن و جان برما پنهان است یعنی امری که پدید آورندهٔ اختصاص است، اما استبعادی ندارد که این مناسبتِ مجهول، بروجهی که نفس‌ها در بقاء خود به‌بقاء بدن احتیاج دارند، بوده باشد، و به‌محض اینکه بدن فاسد شد، نفس نیز فاسد شود، به‌هرحال، برمجهولْ حکم نمی‌توان کرد، و نمی‌توان گفت آیا اقتضاء تلازم دارد یا نه؟ شاید این نسبتْ در وجود یافتنِ نفس ضرورت د شته باشد که اگر نابود شود، نفس هم نابود می‌گردد، پس به‌دلیلی که آنها یاد کرده‌اند، وثوقی نمی‌توان داشت.

اعتراض سوم این است که گویم: نفس به‌قدرتِ خدایْ تعالی منعدم می‌گردد به‌نحوی که آن را در مسألهٔ سرمدیّتِ عالم به‌تفصیل بیان کردیم

اعتراض چهارم این است که گوییم: یاد کردید که این طُرُقِ سه گانه در مورد عدم، منقطع و مردود است و این امر مسلم است. اما دلیل شما چیست براینکه عدمِ شیء جز بدین طریق سه گانه متصور نیست؟ زیرا تقسیم اگر دائر میان نفی و اثبات، نباشد بعید نیست که به‌دلیل‌های سه گانه چیزی افزوده شود، و در آن صورت، شاید که عـدم را طریقی چهارم و پنجم سوای آنچه شما یاد کردید نیز بوده باشد. اما محدود کردن طرق عدم در این سه مورد، از راه برهان قابل اثبات نیست.



۳۲۵. دلیل دومی، که بدان توسل جسته‌اند، این است که گویند: هرجوهری که در

محلی نیست (عُروضِ) عدم برآن محال است، بلکه (حتی) سائط، هرگز متعدم نمی‌شوند، و در این دلیل اولاً ثابت می‌شود که به‌طوری که گذشت انعدام بدن موجب انعدام نفس نمی‌گردد، و پس از آن گفته می‌شود محال است که به‌سبب دیگری نیز منعدم شود، زیرا هرچیز که به‌سببی منعدم می‌شود، (هرسببی که باشد)، پیش از فساد در آن، قوهٔ فساد وجود دارد، یعنی امکان عدم، برعدم سابق است، همانطور که هریک از حوادث که بروجود او طاری می‌گردد، امکانِ وجود در آنها، بروجود سابق است، و امکانِ وجود، قوهٔ وجود نامیده می‌شود، و امکانِ عدم قوهٔ فساد،[1] و همانطور که امکان وجود وصف اضافی است و به‌چیزی قائم نیست تا به‌مناسبت اضافهٔ بروجود، امکان شود، امکان عدم نیز چنین است، و از این روست که گفته می‌شود: هرحادثی، به‌مادهٔ سابقی نیازمند است که امکان وجود حادث و قوهٔ او در آن باشد، چنان که در مسألهٔ قدم عالم گذشت، پس ماده‌یی که قوهٔ وجود در آن موجود است قابل برای طریان وجود است، و قابل غیر از مقبول است، قابل در زمان طریان خویش با مقبول موجود می‌گردد، و آن غیر از مقبول است. قابل یا پذیرای عدم نیز چنین است و شایسته است که در طریان عدم موجود باشد تا چیزی از آن متعدم گردد، همانطور که چیزی در آن پیدا شده بود. و آنچه عدم می‌گردد غیر از چیزی است که باقی می‌ماند، و آنچه باقی می‌ماند چیزی است که قوهٔ عدم و قبول و امکان آن، در آن است. از این قرار، چیزی که در زمانِ طریانِ وجود باقی می‌ماند، غیر از آن چیزی است که برآن طاری گشته است، و آن چیزی بوده که قوهٔ قبولِ وجود در آن می‌باشد

۳۲۶. پس لازم می‌آید چیزی که عدم برآن طاری شده مرکب از دو چیز باشد، چیزی که منعدم شده، و چیزی که قابل عَدَم بوده ولی با طَرَیان عدم باقی مانده و پیش از طریانِ عدم، حامل قوه عدم بوده است. حامل قوهٔ عدم به‌منزلهٔ ماده است و آنچه از او منعدم

---

۱. اینجا قوه به‌معنی نیرو نیست بلکه به‌معنی هیولی است و امکانیت در برابر فعل و صورت [مترجم].

می‌گردد به‌منزلهٔ صورت.

ولی نفس بسیط است، و صورتی است مجرد از ماده که ترکیبی ندارد، و اگر فرض شود که در آن ترکیبی از صورت و ماده وجود دارد، ما بیان را به‌سوی ماده می‌کشانیم که ریشه و اصل اول است، زیرا ناچار، باید به‌اصلی منتهی گردد، و ما (طـریان) عـدم را براین اصل، که نفس نامیده می‌شود، محال می‌دانیم، همانطور که عدم را برمادهٔ اجسام، محال می‌شماریم. پس نفس ازلی و ابدی است، صورت‌هایی در آن حادث می‌گردند، و صورت‌هایی دیگر از آن معدوم می‌شوند. یعنی هم دارای این قوه است که صورت‌هایی در آن نقش بندد و هم دارای این قوه است که صورت‌هایی از آن محو و منعدم شود، زیرا بالسویه، پذیرندهٔ هردو ضد است.

و از این بیان آشکار می‌گردد که هرموجودی که اَحَدیُّ الذات باشد، عدم آن محال است.

و تفهیم این نکته به‌بیان دیگری نیز ممکن است، و آن این است که گوییم: قوهٔ وجود برای چیزی، پیش از وجود آن چیز تحقق یافته است، و نیز برای چیزهای دیگر، چنین قوه‌یی هست. اما (نفس)، قوهٔ وجود نیست. بیان مطلب چنین است: آن را کـه چشـم سالمی است گویند بالقوه بیناست، یعنی قوهٔ دیدن در اوست، و معنای آن این است که چشم او واجد صفتی است که هروقت بخواهد به‌درستی می‌بیند و اگر دیدن تأخر یابد، این تأخر را شرطی دیگر است، مثلاً قوهٔ دیدن سیاهی، برای چشم، پیش از دیدن بالفعل سیاهی موجود است، و اگر دیدن سیاهی بالفعل حاصل شود، قوهٔ دیدن این سیاهی با وجود این دیدن، دیگر موجود نیست. بنابراین ممکن نیست بگـوییم: هـرگاه دیـدن صورت گیرد، با وجودِ بالفعلْ موجود بودن، قوهٔ دیدن نیز موجود است، بلکه قوهٔ وجود هرگز با حقیقتِ وجودی که بالفعل حاصل شده، جمع نمی‌گردد

۳۲۷ و هرگاه این مقدمه ثابت شود گوییم: اگر شیء بسیط منعدم گردد، امکان عدم، پیش از عدم برای این شیء حاصل شده است، و این همان قوه است، و امکان وجود نیز

برای این شیء حاصل آمده، زیرا چیزی که عدم آن ممکن باشد، واجب‌الوجود نیست بلکه ممکن‌الوجود است، و ما از قوهٔ وجود، جز امکان وجود اراده نمی‌کنیم و این بدان می‌انجامد که در یک چیز قوهٔ وجود آن با حصول وجود بالفعل آن جمع آیند، و وجود بالفعل آن عین قوهٔ وجود باشد. و حال آنکه ما بیان داشتیم که قوهٔ دیدن در چشم غیر از دیدن است، و در خود دیدن نیست، زیرا این سخن بدان می‌انجامد کـه شـیء در آن واحد، بالقوه و بالفعل باشد، حال آنکه این دو با هم متناقضند، و وقتی یک شیء بالقوه باشد بالفعل نتواند بود، و هرگاه بالفعل باشد بالقوه نیست، و اثبات قوهٔ عدم برایِ موجودِ بسیطْ پیش از عدم نظیر اثبات قوهٔ وجود در حال وجود خواهد بود که البته محال است.

و این همان موضوعی است که ما برای فلاسفه در جای خود ثابت کردیم، یعنی در دو مسألهٔ ازلیت و ابدیت، و محال بودن حدوث ماده و عناصِر و محال بودن عدم آن دو را مقرر داشتیم

و منشأ تلبیسِ اعتقاد ایشان را مبنی براینکه امکانْ وصفی است که در قـیامِ خـود به‌محلی نیازمند است، روشن ساختیم، و در انکار آن به‌قدر کفایت سخن گفتیم و اینجا تکرار نمی‌کنیم، زیرا مسأله همان مسأله است، و فرقی ندارد که مـوضوعی کـه در آن سخن گفته آمد جوهر ماده باشد یا جوهر نفس.

مسألهٔ [بیستم]

در ابطال انکار فیلسوفان نسبت به‌برانگیخته شدن تن‌ها، و باز گردانیدن جان‌ها به‌تن‌ها، و وجود آتش جسمانی، و وجود بهشت و حورِ عین، و دیگر چیزهایی است که به‌مردم وعده داده‌اند، و (انکار) اینکه گویند: همهٔ اینها مثال‌هایی است که برای فهمانیدن ثواب و عقاب روحانی، که برتر از (ثواب و عقاب) جسمانی است، زده‌اند.

۳۲۸. و این مخالف اعتقاد همهٔ مسلمانان است. پس ما در اینجا تفهیم اعتقاد ایشان را در امور اخروی مقدم می‌داریم، آنگاه آنچه از آن جمله، مخالف اسلام است یاد می‌کنیم. می‌گویند: نفس انسان پس از مرگ بقاء سرمدی یابد: یا در لذتی که به‌سبب عظمتش وصف‌ناپذیر است، و یا در اَلمی که باز بزرگی و سختیِ آن را وصف نتوان کرد. پس این درد برای بعضی جاودانی باشد، ولی برای بعض دیگر با گذشت زمان محو و تباه گردد

و طبقات مردم در درجهٔ لذت و الم تفاوت دارند، و این تفاوت حدودی ندارد. همچنان که مردم در مراتب دنیوی و لذت‌های آن گوناگون می‌شوند، که آن تفاوت نیز محدود و محصور نیست. و این لذت سرمدی، برای نفوس کامل و پاکیزه، و درد سرمدی برای نفوس ناقص و ناپاک است، و درد پایان‌پذیر و گذرا، برای نفوس کامل آلوده باشد،

و (این نفوس) به‌کمال نمی‌رسند جز با کمال‌جویی و پاکیزگی و پیراستگی، و اما کمال به‌دانش است، و پاکی به کردار نیک

و سبب نیاز به‌دانش، این است که نیروی عقلی، غذا و لذتش در درکِ معقولات است، همچنان که لذت قوهٔ شهوانی در رسیدن به‌هویٰ‌ها و هوس‌های خود است، و لذت نیروی بینایی در نگریستن به‌صورت‌های زیباست، و همچنین است نیروهای دیگر.

و اموری که نفس را از آگاهیِ برمعقولات باز می‌دارد، تن و شواغلِ آن و حواس و شهوت‌های آن است.

۳۲۹. و حق این است که نفسِ جاهل در زندگانی دنیا از نبودن لذت روحانی دردمند می‌شود، ولیکن با اشتغال به‌تن، نفس خود را از یاد می‌برد و از درد خود غافل می‌ماند، مانند شخصِ ترسیده که درد را در نمی‌یابد، و یا مانند مستی که آتش را حس نمی‌کند. از این قرار، نفسْ ناقص می‌ماند، تا زمانی که مشغولیت به‌تن از میان برود، همچنان که اگر صورت مستی را به‌آتش نزدیک کنند، دردِ آن را در نمی‌یابد، ولی چون مستی پرید، دردِ شدید، یک باره بدو هجوم می‌آورد.

و نفوسی که معقولات را ادراک می‌کنند، به(زندگانی دنیا و شواغلِ حسی) لذتی خفیف می‌یابند، و این البته از آنچه مقتضای طبیعتِ آنهاست کمتر است، و این نیز به‌سببِ شواغل تن، و خو گرفتن نفس به‌شهوت‌های آن است

و مثال آن مثال مریضی است که دهانش تلخ باشد، طعام خوشبوی شیرین را بدمزه و بدبو یابد و از غذا بپرهیزد، غذایی که درو قع تمام‌ترین اسبابِ لذت است، ولی به‌سبب بیماریی که عارضِ وی گشته، از آن لذت نمی‌برد

پس نفوسی که به‌دانش کامل گشته‌اند، چون رنجوری‌های تن و شواغل آن به‌سبب مرگ از آنها جدا گشتند، مثال او مثال کسی باشد که لذیذترین طعم و خوشبوترین چشیدنی در اختیار او باشد، ولی بیماری تیز داشته باشد، و همین عارضه بیماری او را از دریافتِ لذت‌ها بازدارد، اما ناگهان آن عارضه از میان برود، در اینصورت یک دفعه و

ناگهان لذتِ عظیمی درخواهد یافت.

یا مثال کسی باشد که عشق او به کسی شدت یابد، و در حالی که او خفته یا بیحال یا مست است و به‌معشوق توجهی ندارد معشوق در کنار او بخوابد، و ناگهان بیدار شود، و پس از طول انتظار به‌لذت وصال پی ببرد، اینجاست که ناگهان بسیار شاد گردد.

و این لذت‌های کوچک، در جنبِ لذت‌هایِ روحیِ عقلی حقیر و ناچیز است، جز اینکه تفهیمِ آن برای انسان ممکن نیست مگر به‌وسیلهٔ مثال‌هایی که مردم در زندگانیِ همین جهان می‌بینند.

و این مانند آن است که اگر بخواهیم لذت همخوابگی با زن را به‌کودک یا کسی که خواهش زن ندارد، بیاموزیم، نمی‌توانیم مگر با نمونه‌ها و مثال‌هایی، که دربارهٔ کودک به‌وسیلهٔ بازی ممکن است زیرا بازی نزد او لذیذترین چیزهاست، و نزد آنکه خواهش زنان ندارد، وصف لذت غذایی نیکو در حالی که سخت گرسنه باشد، او را به‌اصل وجود لذت آشنا سازد اما بعد دریابد که آن چه با مثال فهمید، حقیقتِ لذتِ جماع را برایِ او روشن نمی‌سازد، و آن جز از راهِ چشیدن به‌دست نمی‌آید.

۳۳۰. و دلیل براینکه لذت‌های عقلی برتر از لذت‌های جسمانی است، دو چیز است:

نخست اینکه: حالِ فرشتگان از حال درندگان و خوکان و چهارپایان شریف‌تر است، در حالی که آنها لذت‌های جسمانی مانند همخوابگی و خوردن ندارند، و تنها لذتی که دارند شعور به‌کمال و جمالِ خودشان است که ویژهٔ آنهاست، و آن عبارت است از آگاهی برحقایق اشیاء، و نزدیکی به‌پروردگار جهانیان در صفات، نه در مکان و رتبهٔ وجود. زیرا موجودات بنا برترتیب و به‌وسائط، از خدایِ بزرگ پدیدار گشته‌اند و هرکه به‌این وسایط نزدیک‌تر باشد، رتبهٔ او، لامحاله، از (موجوداتِ) زیرین برتر خواهد بود.

دوم اینکه: خود انسان لذت‌های عقلی را برلذت‌های جسمی ترجیح می‌دهد، زیرا کسی که بردشمن خود دست می‌یابد و از شکست او شادمان می‌شود و براو شماتت می‌زند، تا مدتی لذت‌های همخوابگی و طعام را ترک می‌کند. یا ممکن است شخصی

برای لذت شطرنج و نرد، با وجود بی‌مقداری آن دو، همهٔ روز را طعام نخورد و درد گرسنگی را هم احساس نکند. همچنین طالبِ حشمت و ریاستْ میانِ رسیدن به‌حشمت و کامجویی از معشوقهٔ خود مردّد می‌ماند، چنان که کارِ او مشهور می‌گردد و مردمان از او سخن می‌گویند، و او حشمت را برمی‌گزیند، و کام‌جوییِ از معشوق را ترک می‌کند و آن را کوچک می‌شمارد، و آبرویِ خود را حفظ می‌کند، و ناچار این کار پیشِ وی لذیذتر است.

و آنگاه که دلیری برگروهی از شجاعان حمله می‌برد، و خطر مرگ را کوچک می‌شمارد و این همه را برایِ خاطرِ ستایش و ثنایی که پس از مرگ، مردمان براو می‌کنند، با جان و دل می‌خرد.

۳۳۱ پس لذت‌هایِ عقلیِ اخروی، برتر از لذت‌هایِ جسمیِ دنیوی است، و اگر چنین نبود، پیامبر نمی‌گفت که خدایِ بزرگ می‌فرماید: «برایِ بندگانِ نیکوکارم آماده کرده‌ام چیزهایی را که نه چشمی دیده، و نه گوشی شنیده، و نه بردلِ بشری گذشته است».[1] و خدای بزرگ نمی‌گفت: «هیچکس نمی‌داند که چه چیز پنهان داشته‌اند از برایِ ایشان از روشنایی دیدگان».[2]

و دلیلِ نیازِ به‌دانش نیز همین است.

ولی از همهٔ این دانش‌ها آنچه سودمند است: دانش‌هایِ عقلیِ محض است، و آن علم به‌خدایْ تعالی و صفاتِ او و فرشتگان و کتاب‌هایِ او، و چگونگیِ هستی یافتنِ اشیاء از اوست، و آنچه جز این‌ها باشد، در صورتی که کسب این علوم وسیله‌یی برایِ راه یافتن به‌خدا باشد سودمند است، و اگر وسیله‌یی برای شناختِ او نباشد، مانند علمِ نحو، لغت و شعر، و انوع دانش‌هایِ گوناگون، حرفه‌ها و صنعت‌هایی هستند مانند

---

۱. «اعددت لعبادی الصالحین: ملا عین رأت، و لااذن سمعت، و لا خطر علی قلب بشر» ← سیوطی، جامع‌الصغیر، ۸۰/۲ [مترجم]. حدیث قبلاً هم یاد و معنی شده است.

۲. قرآن، سورهٔ ۳۲ (السجده) آیهٔ ۱۷ «فلاتعلم نفس ما اخفی لهم من قرة عین...»

حرفه‌ها و صنعت‌های دیگر.

و اما نیاز به‌عمل و عبادت برای خاطر پاکیزه داشتنِ نفس است: زیرا جان در این تن از دریافتِ حقایق اشیاء باز داشته شده، و آن به‌این دلیل نیست که جان در تن منطبع است بلکه به‌سبب مشغولیت آن و روی آوردنِ به‌سوی شهوت‌ها، و شوق او به‌مقتضیات خویش است، و این شوق و کَشِش، هیأتی است در نفس که پایدار می‌ماند، و به‌طولِ مواظبت، در آن متمکن می‌گردد تا با پیرویِ از شهوات و پرداختنِ به‌محسوساتِ لذت‌بخش به‌کار دیگری نپردازد، پس وقتی این (صفاتْ) در نفس متمکن شد، و تنْ مرد، این صفت‌ها که در نفس جایگزین شده، از دو سوی او را می‌آزارد:

یکی اینکه: این صفات نفس را از لذت‌هایی که ویژۀ اوست باز می‌دارد، و آن عبارت است از پیوستنِ به‌فرشتگان و آگاهی به‌کارهایِ بزرگ خدا، چه در اینصورت بدنِ شاغل با او نیست که او را، همچنان که پیش از مرگ بود، از درد کشیدن باز دارد.

دوم اینکه: حرص و میل به‌دنیا و اسباب و لذات آن با او پای می‌ماند و آلتْ از او سلب می‌گردد که بدن برایِ وصولِ بدین لذت، در واقعْ آلت است، و حالِ او چون حال کسی باشد که به‌زنی عشق بورزد و یا به‌ریاستی انس بگیرد و به‌فرزندان خویش الفت داشته باشد، و به‌مالی پشت‌گرم و به‌وجود آن راحت باشد و با حشمتی شادن باشد، سپس معشوقۀ او کشته شود، و از ریاست معزول گردد، و فرزندان و زنان او اسیر شوند، و اموال او را دشمنانش بگیرند و به‌طورِ کلی حشمتِ او ساقط شود، در اینصورت، با وجودی که در این دنیا زندگی می‌کند، و آرزوهایِ او پایان‌ناپذیر است، از اتفاقِ چنین اموری بی‌نهایت رنج می‌برد، زیرا اساسِ کارِ جهان رفتن و آمدن و چیدن و برچیدن است، پس چگونه خواهد شد وقتی که با فقدانِ بدن، به‌سبب مرگ، آرزوها نیز منقطع شوند؟

۲۳۲ و (آدمی) از آلودگیِ به‌این هیأت‌ها رها نشود، مگر با دور داشتنِ نفس از هوی، و جدایی از دنیا و کوشش در کسبِ دانش و تیلِ به‌پرهیزگاری، تا آنکه علائقِ نفس از

امورِ دنیاوی بگسلد، و بدین وسیله در حالی که در دنیاست، پیوندِ خویش را با امورِ اُخرَوی استوار نماید، و آنگاه که بمیرد، چون کسی باشد که از زندان رهایی یافته، و به‌تمامِ خواست‌هایِ خود برسد، و آن بهشت او باشد.

اما سلب همهٔ این صفات از نفس، امکان ندارد، زیرا ضروریاتِ بدن آدمی ایجاب می‌کند که به‌سویِ آنها کشیده شود، جز اینکه تضعیفِ این علاقه ممکن است، و بدین جهت خدایْ تعالی می‌فرماید: «وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا، كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَقضِيّاً»،[1] نهایت آنکه آنگاه که علاقه ضعیف گردد، سختی فراق، شدت نمی‌یابد، و لذت یافتن از آنچه در زمان مرگ از امور الهی برآن آگاهی یافته در نظرش عظیم جلوه می‌کند، و اثر مفارقت دنیا و میل بدان براثر قرب (الهی) از میان می‌رود، مانند آن کس که از وطنش دور می‌شود، به‌سوی منصبی بزرگ و مُلکتی رفیع، در اینصورت نفسِ او را، حالتِ فِراقِ اهل و وطن اندکی ناراحت می‌کند، ولیکن (این ناراحتی) در مقابلِ لذت ابتهاج از پادشاهی و ریاستی که به‌دست می‌آورد، محو گشته از میان می‌رود.

۳۳۳. و چون سلب (کلی) این صفات ممکن نیست، شرعْ در اخلاقْ به‌توسط و میانه‌رَوی بینِ دو طَرَفِ متقابل دستور داده است، مانند آبِ «فاتِر» که نه گرم و نه سرد است، و از این دو صفت به‌دور است. پس شایسته نیست که در امساک مال مبالغه کند که حرصِ برمال در نفس استوار شود، و نه در انفاق زیاده‌رَوی کند، که مُبذّر شناخته شود، و نه از انجام هرکاری سر باز زند که در اینصورت ترسو باشد و نه برهرامری اقدام نماید که در این حال مُتهوِّر و بی‌باک به‌شمار آید، بلکه طالبِ جُود باشد زیراکه آن میانهٔ بخل و تبذیر می‌باشد، و ملازم شجاعت باشد که میانهٔ بُزدلی و بی‌باکی است، و در جمیعِ اخلاق، بدینگونه باشد.

---

۱. قرآن، سورهٔ ۲۹ (مریم)، آیهٔ ۷۱ «و از شما نیست کسی مگر اینکه وارد آن شود. (و این وعده) برپروردگار تو حتم و واجب شده است».
برای شرح آیه و مناسبت ذکر آن در اینجا ← حواشی کتاب.

۳۲۴. و علمِ اخلاق طولانی است و شریعت در تفصیل آن مبالغه کرده است، و تهذیبِ اخلاق راهی جز مراعاتِ قانونِ شرع در عمل ندارد، تا انسان از هوای نفس پیروی نکند، و چنان نشود که هوایِ نفس را معبودِ خود گرفته باشد، بلکه از شرع تقلید نماید و با اشارتِ آن به‌کارها اقدام نماید و یا دست باز دارد و نفس را به‌اختیار خویش وا نگذارد تا بدین طریق اخلاقِ او پاکیزه شود.

و آن کس که از این فضیلتِ علمی و اخلاقی بی‌بهره باشد، البته «هالک» است، و بدین سبب بود که خدایْ تعالی فرمود: «رستگار شد هرکس که خود را پاک ساخت و زیانکار شد آن کس که خود را آلوده ساخت».[1] و آن کس که این دو فضیلتِ علمی و عملی را در خود جمع کرد، او «عارفِ عابد» است و «خوشبختِ واقعی»، و آن کس که او را فضیلت علمی است نه عملی، او عالمِ فاسق است، و مدتی معذب می‌شود ولکن دائم نمی‌شود، زیرا نفسِ او با علمْ کمال یافته است، ولیکن عوارضِ بدنی آن را به‌آلودگیِ ظاهری و عارضیْ ناپاک و آلوده کرده است. برخلافِ جوهر نفس، و اگر این عوارضْ مُجَدَّد نگردد، به‌طولِ زمان محو می‌شود و از میان می‌رود.

و آن کس که فضیلتِ عمل دارد، بدونِ علم، از درد سالم می‌ماند و رها می‌گردد، ولی از سعادتِ کامل بهره‌مند نمی‌شود.

و گمان می‌کنند که هرکس مُرد قیامت او (در این جهان) برپا شده است.

و اما آنچه در شرع از صورت‌هایِ جسمی، وارد شده است، مقصود از آنها زدنِ مَثَل است، به‌سببِ قصورِ فهم‌هایِ (عوامّ) از درکِ این لذت‌ها، پس برایِ آنها، آنچه را نمی‌فهمند، به‌مثال ذکر می‌کنند، سپس برایِ آنها ذکر می‌کنند که این لذت‌هایی که برایِ آنها وصف شده برتر از این مثال‌هاست و این (شرحِ) مذهب آنان است.

□□□

۱. قرآن سوره ۹۱، سورةالشمس، آیه‌های ۹ و ۱۰ «قد افلح من زکیها، و قد خاب من دسیها».

۳۳۵. و ما گوییم: بیشتر این امور مخالف شریعت نیست، و همچنین، انکار نمی‌کنیم که در آخرت انواعی از لذت‌ها هست که از محسوسات ما عظیم‌تر است، و همینطور بقای نفس را چون که از بدن جدا می‌شود انکار نمی‌کنیم، ولیکن، این امر را با شریعت شناخته‌ایم، زیرا شرع معاد را ایراد کرده است و معاد فهمیده نمی‌شود جز با بقای نفس، و ما پیش از این، ادعای فهم این مطلب را، به‌مجرد عقل، برآنها انکار کرده‌ایم.

ولی آنچه از عقاید ایشان مخالف شرع است این امور است:

انکار حشر اجساد.

انکار لذت جسمانی در بهشت.

انکار دردهای بدنی در آتش.[1]

و انکار وجود بهشت و دوزخ، به‌طوری که در قرآن وصف شده است.

زیرا چه مانع دارد که سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی هردو با هم تحقق یابد؟

و قول خدای تعالی که می‌گوید: «فلاتعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین»[2]، (دال براین است) که هیچ نفسی همهٔ اینها را نمی‌داند. و قول[3] اوست که «برای بندگان شایستهٔ

---

۱. مقصود از همهٔ این مسأله، بیان این نکته است که «معاد» هم جسمانی است و هم روحانی و یکی از آن دو بدون دیگری هم شرعاً و هم عقلاً مشکلاتِ بسیاری بدنبال می‌آورد. حاجی سبزواری که بدین نکته نیک آگاه بوده، در منظومهٔ حکمت (۳۳۵، چاپ ناصری) با وجودِ محدودیتِ شعر و قافیه آن را بدین ترتیب حلّ کرده که می‌گوید:

مَنْ قَصَّرَ المعادَ فِي الروحانی قَصَّرَ کالحاصِرِ فی الجسمانی
و جامعٌ بینهما جا فائزٌ و قَصَباتِ السَّبْقِ کانَ حائزاً

= یعنی هرکس معاد را تنها مقصور بروحانی ساخت، مانند آنکه آن را در جسمانی بودن محصور و محدود ساخت کوتاهی ورزیده است، و حال آنکه جمع‌کنندهٔ میان آندو کامیاب گشته و گوی سبقت را از میانه بُرده است؛ زیرا هم نظر اهل شرع را ارج نهاده و هم نظر اهل عقل را بها داده است. چه هر دو گروه دلایلی استوار دارند. و جمع میان آن دو معقول‌تر است از اقتصارِ به‌نظرِ گروهی دونِ دیگری.

۲. آیهٔ شریفه اندکی پیش از یاد و ترجمه شده است.

۳. یعنی قول اوست خطاب به‌پیامبرش دربارهٔ بندگانش، به‌صورتی که اصطلاحاً «حدیث» گفته می‌شود، چه این عبارت در قرآن نیست. این حدیث پیش از این هم در (تهافت، ۲۶۹)اصل حدیث در ریشهٔ آن آمده است [مترجم].

خویش چیزهایی آماده کرده‌ام که نه چشمی آنها را دیده و نه گوشی شنیده و نه برقلب بشری گذشته است».

شک نیست که وجود این امور شریفه برنفی غیر خود دلالت نمی‌کنند، بلکه جمع میان این دو امر کاملتر است زیرا آنچه بدان وعده داده شده کاملترین امور است، و ممکن است، و تصدیق برآن بروفق شرع واجب است.

۲۳۶. و اگر گویند که آنچه در شرع بیان شده، مثال‌هایی است که در حد افهام خلق زده شده است، همچنان که آنچه از آیات تشبیه و اخبار آن وارد است، مثال‌هایی است به‌اندازهٔ فهم خلایق، وگرنه صفاتِ الهی، از آنچه عوام‌الناس تخیل می‌کنند، والاتر و مقدس‌تر است

جوابْ این است که تسویهٔ میانِ آن دو تحکم است، زیرا آنها از دو جهت با هم اختلاف دارند:

یکی اینکه: الفاظِ وارده در تشبیه، بنابرعادتِ عرب، در استعاره احتمالِ تأویل را دارد، ولی آنچه در وصفِ بهشت و دوزخ، و تفصیلِ این احوال، بیان شده است، به‌طوری روشن است که احتمالِ تأویل ندارد، و جز حملِ کلامِ (شما) برتلبیس محملی نمی‌ماند که به‌نامِ مصلحتِ خلق نقیضِ حق را تخیل می‌کنید، و این چیزی است که منصبِ نبوت از آن برکنار است!

دوم اینکه دلایلِ عقول، برمحال بودنِ مکان و جهت و صورت و اندامِ دست و اندامِ چشم و امکانِ انتقال و استقرار، برایِ خداوندْ ـ سبحانه و تعالی ـ دلالت دارد، پس تأویل به‌دلایل عقلی واجب است. اما آنچه از امور اخروی بدان وعده داده شده، از قدرت خدایْ تعالی محال نیست، پس حمل آنها به‌ظاهرِ کلام و بلکه به‌فحوایی که در آن صریح است، واجب باشد.

۲۳۷. و اگر گویند: که دلیلِ عقلی برمحال بودنِ بعثِ اجساد دلالت دارد، همچنان که دالّ برمحالْ بودنِ این صفات برای خدایْ تعالی است

در اینصورت از آنان می‌خواهیم که دلیل خود را اظهار کنند.

و آنان را در این باره دو مسلک است:

مسلکِ اول این است که گویند: تقدیرِ برگشتِ (نفس) به‌بدن‌ها سه قسم است.

(الف) یا این است که گویند: انسان عبارت از بدن است و حیاتْ عبارت از عَرَضی است که قائم به‌بدن است، همچنان که بعضی از متکلمان بدین رفته‌اند، و اما نفسی که قائم به‌نفس خویش و مُدَبّرِ جسم باشد، وجود ندارد، و معنی مرگ انقطاع حیات است، یعنی امتناع خالق از خلق آن، پس عدم می‌شود؛ و همچنین بدن که منعدم می‌گردد، و معنی معاد عبارت از این است که آنچه منعدم شده خدایْ تعالیٰ آن را به‌بدن اعاده دهد، و آن را موجود سازد، و حیاتی را هم که منعدم شده بود، بدان باز گرداند

یا اینکه گویند مادهٔ بدن به‌صورت خاک باقی می‌ماند، و معنی معاد این است که خدا خاک را جمع و ترکیب کرده به‌شکل یک آدمی در می‌آورد، و سپس دوباره و از نو حیات را در او می‌آفریند [1] و این یک قسم است

(ب): یا این است که گویند: نَفْسْ موجود است، و بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند، ولیکن با جمعِ همین اجزاء واردِ بدنِ اول می‌شود.

و این (هم) قسمی است

(ج) و یا این است که گویند: نفس واردِ بدن می‌شود، خواه به‌عینه (بدن) از این اجزاء باشد، یا از غیر آن، و در اینصورت، عائد همین انسان شود، به‌دلیل اینکه نفس همان نفس بوده است، و اما ماده، التفاتی بدان نیست، چه انسانیتِ انسان بدان نیست، بلکه به‌نفس است

۳۳۸. و هر سهٔ این اقسام باطل است.

۱. این عقیدهٔ خود غزالی است دربارهٔ بعثِ اجساد و حشرِ روح، و غزالی این مسألهٔ مشکل را به‌نظر خود به‌این آسانی حل کرده است. در کیمیای سعادت (۸۰، چاپ آرام، تهران، ۱۳۴۵هـ.ش.) گوید. «و شرطِ إعادتْ آن نیست که همْ آن قالب که داشته است با وی دهند، که قالبْ مَرْکبِ اوست، و اگرچه اسبْ بَدَل اُفتد سوار همان باشد» [مترجم].

اما اولی، ظاهرالبطلان است، زیرا آنگاه که حیات و بدن منعدم شدند دوباره آفریدن آن دو، ایجاد مثل است، نه عین آنچه از پیش بوده است.

بلکه آنچه از «عود» مفهوم می‌شود، این است که در آن بقاء یک چیز و تجدد آن فرض شود، چنانکه گویند «فلان به‌سوی انعام برگشت»، یعنی منعم باقی بوده و انعام را ترک کرده بود، سپس به‌انعام و بخشش برگشته است، یعنی به‌سوی آنچه جنساً در اول بوده عود کرده، ولیکن از نظر عدد غیر آن است، و در حقیقت بازگشت به‌مثل خویش است، نه به(عین) آن، و نیز گویند که: فلان به‌شهر برگشت، یعنی در خارج شهر به‌صورت موجود باقی ماند، وگرچه او را در شهر نیز وجودی بوده، پس از آن به‌مانند آن بازگشت، زیرا اگر چیزی باقی نماند و دو شیء متعدد متماثلان باشند، زمان در آن دو «تَخَلُّل» یجاد کند، و در اینصورت معنایِ عود کامل نباشد، مگر آنکه به‌مسلک معتزله بروند و گویند: معدومْ چیزِ ثابتی است، و وجودْ حالیّ است که یک وقت عارض او می‌شود، و زمانی آن را ترک می‌کند و سپس دوباره برمی‌گردد. و در اینصورت معنایِ بازگشت به‌اعتبارِ بقایِ ذات متحقق می‌شود، ولیکن آن هم بازگشت به‌عدمِ مطلق است که عبارت از نفیِ محض باشد و آن خود عبارت از اثبات استمرار برای ذات است، تا وقتی که وجود بدو برگردد، و حال آنکه، این امر محال است.

۳۳۹. و اگر ناصر این قسم چاره بیندیشد و بگوید: که خاک بدن فانی نمی‌شود و باقی می‌ماند، تا آنکه حیات بدو بازگردد.

گوییم: در اینصورت درست خواهد بود اگر بگویند: خاک، زنده شده است، بعد از آنکه حیات مدتی او را ترک کرده بوده است، و این امر نه عود به‌انسان است، و نه رجوع آن انسان چنانکه بوده، چه انسان، انسان است نه به‌مادهٔ خویش و نه به‌خاکی کـه در اوست، زیرا سایر اجزاء او یا بیشتر آنها در او دگرگون می‌شوند ولی باز او همین انسان نخستین است، انسان بوده و حال نیز انسان است، به‌اعتبار روح و نفس خویش، و آنگاه که حیات و روح معدوم گشتند، آنچه معدوم شد، عود آن معقول نیست و البته مثل آن

برمی‌گردد، و آنگاه که خدایْ تعالی خواست حیات انسانی را در خاک بیافریند، آن را از بدنِ درختی و یا اسبی یا گیاهی پدید آورد، این امر ابتدایِ آفرینش انسان است.

پس هرگز عود معدوم معقول نیست،[1] و عائد همان موجود است، و به‌حالتی که از پیش داشته برمی‌گردد، یعنی درست به‌مثل آن حالت. پس آنچه برمی‌گردد و عائد است، خاک است که به‌صفت حیات متصف می‌گردد.

و انسان به‌بدن خویش انسان نیست، زیرا که بدن اسب خوراک انسان می‌شود، و از آن نطفه‌یی آفریده می‌شود که انسان از آن حاصل می‌گردد، و نمی‌گویند که: اسب به‌انسان منقلب شد، بلکه اسب، به‌صورتِ خویش اسب است، نه به‌مادهٔ خویش، و (اینجا) صورتْ منعدم گشته و آنچه باقی مانده، جز ماده نیست



۳۴۰. و اما قسم دوم: و آن عبارت از تقدیر بقای نفس و رد آن عیناً بدین بدن می‌باشد. و اگر این به تصور آید، در حقیقت معاد است، یعنی بازگشت به‌تدبیر بدن پس از مفارقت آن، ولیکن آن نیز محال است زیرا بدن میت مبدل به‌خاک می‌شود یا کرم‌های زمین و پرندگان آن را می‌خورند، یا به‌خون و بخار و هوا مبدل می‌شود، و با هوای عالم و بخار و آب آن به‌طرزی امتزاج می‌یابد که جدا کردن و بیرون کشیدن آن کار دور و درازی است.

ولیکن اگر (امکانِ) آن به‌اتّکالِ برقدرتِ خدایْ تعالی فرض شود، از دو حال بیرون نیست: یا اینکه اعضایی را که شخص با آنها مرده است جمع نماید، و لازم آید که بریده دست، و بریده بینی و بریده گوش، و ناقص‌الاعضاء را همانطور که بودند بازگرداند و

---

۱. ز عباراتِ مرسوم در میانِ فلاسفه اینست که گویند «المَعْدُومُ لایَعُودُ = معدوم بازنگردد» و حاجی سبزواری گوید (منظومهٔ حکمت، ۴۳)

«إعادةُ المعدومِ ممّا امْتَنَعا   و بَعْضُهُمْ فیه الضَّرُورَةَ ادَّعی»

این «بَعْض»، اهل شریعت‌اند، که اعادهٔ معدوم را ضروری دانند

این بویژه دربارهٔ اهل بهشت زشت و قبیح است زیرا آنها کسانی‌اند که در ابتدای آفرینش ناقص خلق شده‌اند، پس اعادهٔ آنها به‌همان صورت ضعف که در زمان مرگ بودند، در نهایت زشتی است.

این وقتی است که تنها برجمع اجزایی که در زمان مرگ بوده، اقتصار ورزیده شود.

و اگر، تمام اجزایی راکه در تمام عمرش بوده جمع کنند، از دو وجه محال است.

یکی اینکه: هرگاه انسان از گوشت انسان (دیگر) تغذیه کند ـ و این عادت در بعضی از شهرها جاری بوده است ـ و وقوع آن در زمانِ قحط بیشتر است، حشرِ آن دو تماماً غیرمقدور و یا متعذر است.

زیرا مادهٔ واحدی بدنِ «مأکول» بوده، حالا به‌علتِ تغذیه، (جزوِ) بدنِ «آکِل» شده است و برگرداندنِ یک نفس به‌دو بدن امکان ندارد.

و دوم اینکه: واجب است هرجزوی یک‌یک برانگیخته شود، کبد و قلب، و دست، و پا. در صورتی که در صِناعتِ طب ثابت شده است، که اجزاءِ برخی از اعضاء از باقیماندهٔ غذای آن دیگر استفاده و تغذیه می‌نماید، چنان که کبد با اجزاءِ قلب تغذیه می‌نماید، و سایر اعضاء نیز همچنین است، و اگر اجزاءِ معینی را فرض کنیم که برای تمام اعضاء، ماده باشد، پس در هیأتِ کدام عضو برگردانده می‌شود؟

۳۴۱ و در بیان استحالهٔ مسألهٔ نخستین[۱] نیاز به‌خوردنِ مردم، مردم را، نیست، زیرا هرگاه که به‌ظاهرِ این خاک زمین تأمل بکنی، بعد از طول زمان در می‌یابی، که خاک آن بدن‌های مردگان است، که خاک شده و در آن زراعت و درختکاری شده، و دانه و میوه گشته است و آن را چهارپایان خورده‌اند، تا گوشت شده است، و ما نیز آن را خورده‌ایم تا مبدل به‌بدن‌های ما شده است، و ماده‌یی نمی‌توان یافت مگر اینکه بدن مردمان بسیاری بوده، پس از آن دگرگون گشته و خاک شده سپس گیاه، بعد از آن گوشت و بالاخره حیوان گشته‌اند.

۱. یعنی: آنچه در حرف (الف) بیان شد.

بلکه از آن محال سومی نیز لازم می‌آید، و آن این است که نفوسی که ابدان را ترک می‌کنند، غیرمتناهی‌اند، ولی بدن‌ها اجسامی هستند که متناهی و محدودند، و موادی که موادِ (ابدان) انسان‌ها را تشکیل می‌دهند بـرای تـمام جـان‌های مـردم کـافی بـه‌نظر نمی‌رسند، بلکه کم می‌آیند.

(ج) و اما قسم ثالث، و آن برگرداندن نفس به‌بدنِ انسانی است از هرماده‌یی که باشد و از هرخاکی که اتفاق بیفتد، و آن از دو جهت محال است.

یکی اینکه مواد قابل کون و فساد، محصور در زیر سپهر ماه است، که مزیدی برآن ممکن نیست و آنها متناهی‌اند، و نفس‌هایی که ابدان را ترک می‌کنند، نامتناهی‌اند. از این روی، آن مواد برای این نفوس کفایت نمی‌کنند، و دوم اینکه خاک هرچه بماند تدبیر نفس را قبول نمی‌کند، بلکه ناچار باید عناصر، امتزاجی، نـظیرِ امـتزاج نـطفه را بپذیرد. وانگهی چوب و آهن نیز، این تدبیر را نمی‌پذیرد، و اعادهٔ انسان در حالی که بدن او از چوب یا آهن باشد، امکان ندارد، بلکه انسان نمی‌شود مگر آنگاه که اعضای بدنش به‌گوشت و پوست و اخلاط منقسم شود، و هرگاه که بدن و مزاج آمادهٔ پذیرفتن نفس شدند، از مبادی‌یی که واهب نفوس هستند، شایسته حدوث نفس می‌گردند پس بربدن واحد، دو نفس توارد می‌کنند.

و بدین دلیل نیز مذهب تناسخ باطل است، و این مذهب عین تناسخ است، زیرا معنی آن برمی‌گردد به‌اشتغال نفس، بعد از رهایی از بدن، به‌تدبیر بدنی دیگر، که غـیر بـدن نخستین باشد، پس مسلکی که بربطلان تناسخ دلالت می‌کند، بربطلان این مذهب نیز اشعار دارد



۳۴۲. اعتراض (ما) این است که گوییم: چرا به‌کسی که قسم اخیر را اختیار می‌کند انکار می‌کنید که معتقد می‌شود: نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به‌نفس، و این در حقیقت مخالف شرع نیست، بلکه شرع نیز بر[صحت] آن دلالت دارد،

چنانکه قول خدای تعالی است: «و گمان مبرید آنان را که در راه خدا کشته شدند، مرده‌اند بلکه زندگانند [و] نزد پروردگارشان روزی داده می‌شود و شادمان‌اند. .»[۱] و بنابرقول پیامبرش ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ که: «جان‌های بندگان نیکوکار در چینه‌دان‌های مرغانی سبزرنگ، در زیر عرش معلق باشند».[۲]

و بدانچه از اخبار وارد شده، مبنی برادراک و شعور ارواح برخیرات و صدقات و سؤال منکر و نکیر و عذاب قبر و غیر آن، و تمام این امور بربقاء (نفس) دلالت می‌کند.

آری با این همه، [این عقیده] به‌بعث و نشور نیز دلالت می‌کند، و آن برانگیخته شدن بدن است و این ممکن است، با برگرداندن نفس به‌بدن، هربدنی که باشد، خواه از مادهٔ بدن اول باشد یا غیرآن، یا از ماده‌یی که جدیداً آفریده شده است. اما او، اوست به‌نفس خویش، نه برای خاطر بدنش، زیرا اجزای بدن در او متبدل می‌شوند، یعنی: به‌سبب لاغری و فربهی و تبدل غذا از کوچکی به‌بزرگی می‌روند، و با این همه، مزاجش نیز اختلاف پیدا می‌کند، و گرچه او عیناً همان انسان است که بود، و این برخدایْ تعالی مقدور است، و آن برای این نفس هم عود است، زیرا با نداشتن ابزار، برای او متعذر باشد که لذات و آلام جسمانی خود را دریافت کند، و از این جهت آلتی مانند (آلت) نخستین برای او اعاده می‌شود، و این محققاً عود باشد.



۳۴۳. و آنچه از استحاله ذکر کردید:

به‌علت غیرمتناهی بودن نفوس، و متناهی بودن مواد، محال است و حقیقت ندارد، زیرا مبتنی برقدم عالم و تعاقب و توالی دائمی ادوار است، و آنکه اعتقاد به‌قدم عالم ندارد، نزد او نفوسی که ابدان را ترک می‌کنند متناهی‌اند و بیشتر از مواد موجود نیستند.

---

۱. قرآن، سوره ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۶۹

۲. «ارواح‌الصالحین فی حواصل طیور خضر معلقة تحت العرش» ← احیاء علوم‌الدین، ۱۴۹/۲ و ۲۸۱؛ سیوطی، جامع‌الصغیر، ۱۹۱/۱؛ [مترجم].

و اگر مسلم باشد که نفوس زیادترند، در اینصورت خدایْ تعالی قادر برخلق و از سر گرفتنِ اختراع است، و انکارِ این امر، انکاری است برقدرتِ خداوند در احداث، و ابطالِ آن در مسألهٔ حدوث عالم گذشت.

و اما اینکه امر دوم را محال شمردید به‌دلیل آنکه تناسخ است، باید دانست که در اصطلاح مناقشه نیست، زیرا آنچه راکه شرع گفته است تصدیق آن واجب است، اگرچه تناسخ باشد، و ما تناسخ را در این عالم انکار می‌کنیم ولی بعث را انکار نمی‌کنیم، خواه تناسخ نامیده بشود یا نامیده نشود.

۳۴۴. و اینکه می‌گویید: هرمزاج که مستعد قبول نفس شد، حدوث نفسی از مبادیء شایسته و لازم است، برمی‌گردید به‌اینکه حدوثِ نفس‌ها بالطبع است نه بالاراده، و ما این مسأله را در مسأله حدوث عالم ابطال کردیم. وانگهی، این چگونه ممکن است؟ در حالی که بنابرمذهبِ شما بعید نیست بگویند که: اگر حدوث نفسی لازم باشد، و در آنجا نفسی موجود نباشد، حدوث نفسی جدید از سر گرفته می‌شود

پس باقی می‌ماند بگوییم که: چرا (نفس) به‌مزاج‌های مستعدّ در ارحام، قبل از بعث و نشور، تعلق نمی‌گیرد، بلکه (به‌مزاج‌های موجود) در این عالم ما تعلق می‌یابد.

آنها (در جواب) می‌گویند: شاید نفس‌های مفارق، نوع دیگری از استعداد می‌خواهند و سبب آن تمام نمی‌شود جز در این وقت. و بعید نیست که استعداد مشروط برای نفس کامل مفارق، استعداد مشروط به‌نفس حادث ابتدایی راکه به‌کمال نرسیده، با تدبیر بدن، به‌مدتی ترک نماید و خدایْ تعالی به‌این شرط‌ها و اسباب و اوقاتِ حضورِ آنها داناتر است، و شرع نیز آن را بیان کرده، و ممکن‌الوقوع است، پس تصدیقِ آن واجب است.



۳۴۵. مسلک دوم این است که بگویند: مقدور نیست آهن مبدل به‌پارچهٔ منسوج شود

تا به‌وسیلهٔ آن عِمامه ساخت، مگر اینکه اجزای آهن به‌علت اسبابی که برآهن استیلاء می‌یابد به‌عنّاصرِ بسیط تحلیل یابند، و سپس عناصر اجتماع کنند و در اطوار خـلقت دور بزنند، تا آنکه صورت پنبه پیدا کند، سپس پنبه صورت ریسمان بگیرد و سپس این ریسمان نظام معلومی بیابد که همانا پارچه باشد در هیأت مشخصی، و اگر بگویند: که تبدیل آهن به‌عِمامهٔ موبین بدون گشتن در این اطوار، برسبیل تـرتیب مـمکن است، (گوییم) البته محال است.

آری جایز است که به‌خاطر آدمی بگذرد که این دگـرگونی‌ها، در زمـان مـتقاربی حاصل می‌شود، در حالی که انسان طول آن را حس نمی‌کند، و گمان مـی‌کند کـه آن (همه)، ناگهانی و یکباره انجام گرفته است.

۳۴۶ و هرگاه این (امر) معقول باشد، در اینصورت انسانِ مبعوثِ محشور هم، اگر بدنش از سنگ و یا یاقوت و دُرّ و یا خاکِ ناب باشد، انسان نتواند بود، بلکه غیرقابل تصور است که انسان باشد، مگر به‌شکل مخصوصی متشکل باشد که از استخوان‌ها و رگ‌ها و گوشت‌ها و غضروف‌ها و اخلاط ترکیب شده باشد و اجزای مفرده بر(اجزای) مرکبه مقدم باشد. زیرا بدن موجود نتواند بود اگر اعضاء نباشد و اعضای مرکبه وجود نتواند یافت اگر استخوان‌ها و گوشت‌ها و رگ‌ها نباشد. و این مفردات موجود نمی‌شود، اگر اخلاط وجود نداشته باشد. و اخلاط چهارگانه وجود نمی‌یابد جز با مواد (ویژه) از غذاء، و غذاء نیز پیدا نمی‌شود اگر جانور و گیاهی نباشد و آن گوشت و حبوب است. و حیوان و نبات به‌وجود نمی‌آیند، اگر عنّاصِر چهارگانه با همدیگر بـه‌شرایـطِ طـویلِ مخصوصی امتزاج نیابند، که ما اجمالی از آن را بیان داشتیم.

۳۴۷. پس در اینصورعت بدنِ انسانی دوباره به‌وجود نمی‌آید، تا نفس بدان بازگردد، مگر به‌این امور، که آن هم وسایل و اسباب زیادی دارد.

و آیا به‌اینکه گفته شود: «کُنْ»، خاک بدل به‌انسان می‌شود، یا اینکه باید اسـباب انقلاب و گردش او در این ادوار، آماده شود؟ و اسباب آن عـبارت است از افکـندن

نطفه‌یی که از درون بدن بیرون می‌آید و در رحم مستقر می‌شود، تا از خونِ چرکین، و از غذاء مدتی طولانی مدد گیرد و به‌صورت مُضْغَه درآید، سپس عَلَقَه شود، سپس جنین گردد، آنگاه طفل و بالاخره جوان و میانسال و پیر شود.

و (لذا فلاسفه گویند) قولِ قائل که می‌گوید: او را گویند، «باش، پس می‌شود»، غیرمعقول است، زیرا خاک مخاطب نمی‌شود و بدل شدن آن به‌انسان، بدون آنکه در این ادوار، گردش و تردد نماید، محال است، و گردش آن در این اطوار، جز با جریان این اسباب، محال است، و از این روی، بَعْث محال می‌شود.



۳۴۸. اعتراض: ما مسلم می‌داریم که بدن انسان، تا بدن انسان شود، ناچار است که د راین اطوار ترقی نماید، همچنان که آهن تا عمامه شود باید مراحلی را سیر کند، زیرا اگر آهن همواره آهن باقی بماند، البته لباس نخواهد شد، بلکه چاره نیست و باید پنبه شود، و رشته گردد، و سپس بافته شود ولیکن این امر در یک لحظه و یا در مدت معینی ممکن است، و برای ما بیان نکرده است[1] که بعث ممکن است در کمترین (وقتی) که فرض شود انجام گیرد، زیرا ممکن است به‌معنی گرد کردن استخوان‌ها و به‌هم آوردن گوشت‌ها باشد. ولی رویانیدن آن در زمان دراز، مطلبی است که در آن مناقشه نمی‌توان کرد.

و نظر در این است که ترقی در این اطوار، به‌مجرد قدرت حاصل می‌شود، بدون واسطه، یا به‌سببی از اسباب و هردو آنها در نظر ما ممکن است، به‌ترتیبی که در مسألهٔ اول از طبیعیات، در سخن از اجرای عادات گفتیم، و همانا مقترنات در وجود، اقترانشان برسبیل تلازم نیست، بلکه عادات، خرق آنها را جایز می‌داند، و این امور به‌قدرتِ خدایْ تعالی، بدونِ اسباب، حاصل می‌شوند.

۱. یعنی خدای تعالی برای ما بیان نکرده است [مترجم].

۳۴۹. و اما دومی:[1] بدین طریق است که بگوییم (وقوع) این امر به‌اسباب است، ولیکن از شرط آن این نیست که سبب آن، چیزی معلوم و معهود باشد، بلکه در خِزانهٔ مقدورات، عجائبی است و غرائبی، که اطلاع برآنها ممکن نیست، و آن کس که گمان می‌کند در عالَمِ وجود غیر از آنچه مشاهده می‌کند چیزی نیست، آن را انکار می‌نماید، همچنان که، جماعتی سحر و افسون و معجزات و کرامات را انکار می‌کنند در حالی که این امور بالاتفاق، ثابت و مسلم است، به‌اسباب غریبی، که (ما را) اطلاع بدان‌ها نیست.

بلکه اگر انسان مغناطیس و آهن‌ربایی آن را نبیند، و این امر را برای او حکایت کنند، البته آن را انکار می‌کند و می‌گوید: «جذب آهن، جز با نخی که برآن ببندند و آن را بکشند، به‌تصور نمی‌آید» چه در مشاهده[2] غیر این ندیده است، اما آنگاه که آن را ببیند تعجب می‌کند و می‌داند که دانش او از احاطهٔ به‌عجائب قدرت، عاجز و قاصر بوده است، و همچنان است مُلحِدان منکر به‌بعث و نُشور، آنگاه که از گورها برانگیخته شوند و شگفتی‌های صنع خدایْ تعالی را دربارهٔ خودشان ببینند، به‌شدت پشیمان شوند ولی سودی نبخشد و برانکار خویش حسرت خورند، با تحسری که بی‌نیازشان نکند، و به‌آنها گفته شود: «این بود آنچه برآن انکار می‌آوردید»،[3] مانند کسی که خواص اشیاء غریبه را تکذیب می‌نمود.

بلکه اگر انسانی از نخست خردمند آفریده شود، و او را بگویند که: این نطفهٔ ناپاک متشابه‌الاجزاء، اجزای متشابه آن، در رحم زن آدمی، به‌اعضای مختلف، گوشتی، عصبی و استخوانی و رگی و غضروفی و پیهی تقسیم می‌شود، و چشم با طبقات هفتگانهٔ مختلف‌المزاج خویش، و زبان و دندان‌ها با تفاوتشان در سستی و استواری، با مجاورتشان و غیره... از آن پدید می‌آید، با بدایعی که در فطرت دیده می‌شود، انکار او شدیدتر از انکار ملحدان می‌شود تا آنجا که می‌گویند. «أَئِذَا كُنَّا عِظاماً نَخِرَةً...».[4]

---

۱. یعنی: اعتراض دوم.
۲. در مشاهده. به‌تجربه
۳. «هذَا الَّذی كُنْتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ...» (سورهٔ المطففین / ۸۳، آیهٔ ۱۷).
۴. سورهٔ ۷۹ (النازعات آیهٔ ۱۱) «چون استخوان‌های پوسیده شدیم...». معنی آیه و نیز منظور عربی به

۳۵۰. پس منکر بعث نمی‌اندیشد، که از کجا دانسته اسباب وجود در آنچه او مشاهده کرده منحصر است و بعید نیست که در زنده کردن بدن‌ها، روشی غیر از آنچه او مشاهده می‌کند، باشد و در یکی از اخبار وارد شده، که در زمان بعث (رستاخیز)، زمین از بارانی پر می‌شود که قطراتِ آن شبیه نطفه‌هاست. و مخلوط به‌خاک می‌شود، و چه استبعادی است که در اسبابِ الهی، امری شبیه به‌این وجود داشته باشد، که ما بر آن مطلع نباشیم و آن امر اقتضای برانگیختن جسدها و استعداد پذیرفتن نفوسِ محشوره را داشته باشد، و آیا این انکار را مستندی به‌جز استبعادِ مجرد هست؟

و اگر گفته شود: فعلِ الهی مجرای واحدِ مُقَدَّری دارد، که دگرگون نمی‌شود، و از این‌روست که خدای تعالی فرمود: «وَ مَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ..»[1] و هم گفت: «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً»[2] و این اسبابی که شما امکان آن را توهم کرده‌اید، اگر ممکن باشد، باید عام و شامل نیز باشد، و بی‌نهایت تکرار گردد، و این نظام موجود در عالم از تولد و توالد نیز الی غیرالنهایه باقی بماند. ولی با وجود اعتراف به‌تکرر و دور، بعید نیست که مِنْهاجِ امور مثلاً در هریک میلیون سال اختلاف پیدا کند، ولیکن این تبدل نیز به‌شیوهٔ واحدی دائمی و ابدی باشد زیرا سنت و روش خدایْ تعالی تبدیلی ندارد.

و این نظام همین طور هم بوده، زیرا فعل الهی، از مشیت الهی صادر می‌شود، و مشیت الهی مختلف‌الجهات نیست تا نظام به‌علت اختلاف جهات آن اختلاف پیدا کند، و آنچه از او صادر می‌شود، به‌هرصورت که باشد، با نظمی منتظم است که اول و آخر آن در یک روش جمع می‌شود، آنطور که در سایر اسباب و مسببات دیده می‌شود.

و اگر، به‌طریقی که اکنون مشاهده می‌شود، استمرار توالد و تناسل، یا بازگشت این

← خواندن آیهٔ ۱۰ از همین سوره همراه با این آیه روشن می‌گردد که از زبان کافران می‌فرماید «گویند آیا ما را به‌حال نخستین بازگردانند چون استخوان‌های...» [مترجم].

۱. سورة‌القمر (۵۴)، آیهٔ ۵۰ «و فرمان ما جز یکی نیست، مانند یک چشم برهم زدن.»

۲. سورة‌الاحزاب (۳۳)، آیهٔ ۶۲ «[این] سنتِ [مجازات] دربارهٔ کسانی [هم] بود که از پیش گذشتند، و هرگز سنتِ خدای را دگرگونی نیابی».

روش را، هرچند پس از زمانی دراز و برسبیل تکرار و دوام، جایز شمارید در اینصورت، قیامت و رستاخیز و آنچه را که ظاهر شرع بدان دلالت دارد، منکر شده‌اید، چه این قول لازم می‌آورد که بعث در وجود ما به‌دفعات صورت گیرد و بارها تکرار شود: به ترتیب و تداوم.

۳۵۱. و اگر بگویید که سنت الهی یکسره به‌جنس دیگری متبدل می‌شود، و این سنت هرگز برنمی‌گردد، و مدت این امکان، بر سه قسم منقسم می‌شود:

قسمتی، پیش از آفرینش این عالم است، آنگاه که خدای تعالی بود و عالمی در میان نبود.

و قسمی پس از آفرینش آن بدین صورت که هست.

و قسمی که اختتام بدان است و آن منهاج بعث یا روزگارِ پس از رستاخیز است.

اینکه در این دوران، اتساق و انتظام باطل می‌شود، و سنتِ خدایْ تعالی را تبدیل حاصل می‌گردد، محال است، زیرا این کار تنها با مشیتِ مختلفی امکان‌پذیر است و به‌اختلاف احوال. اما مشیت ازلی مجرای واحد مقدری دارد که از آن منحرف و متبدل نمی‌شود، زیرا فعل مشابه مشیت است، در حالی که مشیت بر یک روش است و به‌نسبت به‌ازمان اختلاف نمی‌یابد.

۳۵۲. و گمان کرده‌اند[1] که این (استدلال) مناقض قول ما نیست که گوییم: «خدا بر همه چیزی تواناست»، زیرا ما گوییم: خدا بر بعث و نشور و همهٔ امور ممکن قادر است بدین معنی که اگر خواهد بکند، و شرط درستی این قول این نیست که باید بخواهد و بکند،[2] و این مثل آن است که ما بگوییم: فلان کس قادر است که سر خویش را ببرد و یا شکم خود را بدرد، و این قول را تصدیق کنند بدین معنی که: اگر خواهد بکند، ولیکن می‌دانیم

---

۱. یعنی فلاسفه

۲. این تصویر معنی قدرت است از زبان فیلسوفان که در کتب کلامی نقل شده. ← بحث قدرت در کتاب المواقف (۱۹۹/۲ ـ ۱۹۸، مصر، ۱۹۵۳) نوشتهٔ قاضی عضدالدین ایجی [مترجم].

که او نه می‌خواهد و نه می‌کند، و این قول ما که نمی‌خواهد و نمی‌کند، مناقض قول (سابق) ما نیست که، او قادر است، بدین معنی که اگر بخواهد البته می‌کند، زیرا حملیات مناقض شرطیات نیست، چنان که در منطق یاد شده است، چه وقتی می‌گوییم اگر خواهد بکند، این شرطی موجب است، و وقتی می‌گوییم: خواست و نکرد، حملی سالبه است، و معلوم است که سالبهٔ حملیه، نقیض موجبهٔ شرطیه نیست.

پس در اینصورت آن دلیل که ما را دلالت کرد براینکه مشیت او ازلی است، و متغیر نیست، راهمان می‌نماید براینکه مجرای امر الهی جز برانتظام و اتساق نیست. اگر به‌تکرر و بازگشت باشد و در آحاد اوقات اختلاف یابد، پس اختلاف آن نیز، به‌تکرر و عود، برپایهٔ نظم و نسق است، و اگر غیر این باشد، غیرممکن است.

۳۵۳. و جواب (ما) این است که: این (استدلال) استمداد از مسألهٔ قدم عالم کرده‌اند، و اینکه مشیت قدیم است، پس باید عالم قدیم باشد، ولی ما این را باطل کردیم، و بیان کردیم که عقلاً وضع یکی از سه قسم زیر بعید نیست و آن این است که:

خدایْ تعالی موجود بوده و عالمی در میان نبوده.

پس از آن جهان را آفرید برنظامی که مشاهده می‌شود.

سپس نظامی تازه پدید خواهد آورد، و آن نظام موعود در بهشت است.

سرانجام همه معدوم خواهند شد تا جز خدایْ تعالی باقی نماند، و این ممکن بود اگر شرع بیان نکرده بود که: ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ را پایانی نیست.

و این مسأله به‌هرصورت که گردانیده شود مبتنی بردو مسأله است:

یکی از آن دو: حدوث عالم و روا بودن حادث از قدیم است و دو دیگر: خَرْقِ عادات، از راه آفریدنِ مسبَّبات بدونِ اسباب، یا احداث اسباب به‌روشِ دیگری که مألوف و معتاد نیست، و ما (قبلاً) از شرحِ هردو مسأله فراغت یافته‌ایم.

خاتمه

۳۵۴. اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را به‌تفصیل بیان کردید، حال آیا به‌طور قطع به‌کفر آنان فتوی می‌دهید و کشتن کسی را که به‌اعتقاد این جماعت باشد واجب می‌شمارید.

گوییم که در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست:

اول مسألهٔ قدم عالم، و قول آنان به‌اینکه همهٔ جواهر قدیم‌اند. [مسألهٔ اول].

و دوم، قول آنها به‌اینکه: خدای تعالی به‌جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطهٔ علمی ندارد. [مسألهٔ سیزدهم].

و سوم: انکار آنان برانگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها را [هفدهم]

و این سه مسألهٔ به‌هیچ روی با اسلام سازگار نیست، و آنکه به‌این امور باور دارد پیامبران را به‌دروغ نسبت داده و پنداشته است که آنچه پیامبران گفته‌اند برسبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده‌های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است، چه هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین اعتقاد نیستند.[1]

---

۱. گر غزالی زنده می‌ماند و روزگار مولی احمدبن موسی خیالی (درگذشتهٔ پس از ۸۶۰هـ.ق.) صاحب حاشیه بر شرح العقاید النسفیه و ابن تیمیه (درگذشته ۷۲۴هـ.ق.) را در می‌یافت کسانی را می‌یافت که بدین عقیده باور دارند، یا دست کم به‌این عقیده نزدیک شده‌اند [مترجم].

۳۵۵. و اما آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند، از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به‌توحید در باب آنها، مذهبشان به‌مذهب معتزله نزدیک است، و مذهب آنان در تلازم اسباب طبیعی، همان است که معتزله بدان تصریح کرده‌اند، مانند مطالبی که دربارهٔ تولد گفته‌اند، و نیز همهٔ آنچه پیش از این از آنها نقل کردیم، که دست کم یکی از فرق اسلامی در آن باره سخن گفته‌اند و یا باور داشته‌اند، جز همین سه اصل که یاد شد.

پس هرکس تکفیر اهل بدعت را، از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها بازایستد، باید تنها به‌تکفیر این گروه در این سه مسأله اکتفا کند. ولی ما اکنون ورود در تکفیر اهل بدعت را شایسته نمی‌دانیم، و نمی‌گوییم که کدام برحق و کدام برباطل‌اند، تا سخن از مقصود این کتاب خارج نشود، و خدای تعالی به‌راه راست توفیق‌بخش است

پایان

فهرست تحلیلی مطالب کتاب تهافت[1]

۱. این فهرست تحلیلی برای تلخیص و تفهیم کتاب تهافت تهیه شده است. و از این روی، بهتر است خوانندگان گرامی پیش از خواندن هر یک از مسائل بیست‌گانهٔ کتاب، نخست خلاصه و چکیدهٔ آن مسئله را در اینجا مرور کنند، و پس از آن به‌خواندن متن مسأله در متن کتاب بپردازند.(مترجم)

منطقیات و ریاضیات، و به‌اندازهٔ آن دو، یقینی نیست.
فارابی و ابن سینا ارسطو را بهتر از سایر فیلسوفان اسلامی می‌شناسند.

مقدمهٔ دوم

خلاف میان فیلسوفان و غیر آنها بر سه قسم است:
قسم اول: آن است که معنی امری مورد اتفاق باشد، ولی تعبیر از آن مورد اختلاف باشد.
غزالی توصیه می‌کند که در اینگونه موارد، باید نزاع را تنها محدود به‌همین دایره کنند، یعنی به‌دایره‌یی که لفظ در غیر معنای متعارف آن بکار رفته باشد و حکم در نزاعهایی از این دست تنها به لغت یا فِقْه مربوط است
قسم دوم: آن است که حاصل قول فیلسوف به‌چیزی از اصول دین صدمه نمی‌زند، مانند تصویر کردن کسوف به‌اینکه حائل شدن کرهٔ ماه میان آفتاب و بیننده است.
غزالی سفارش می‌کند که در این گونه موارد، لازم است میان دین و آن آرایی که در چیزی بادین مخالف نیست، خصومتی پیدا نیاید که به‌صلاح دین نیست، زیرا اگر به کسی که به‌اینگونه عقاید معتقد است بگویند دین با آنها معارض است، برای او خروج از دین آسانتر می‌گردد، زیرا نمی‌تواند با چیزی که به‌طریق یقینی برای او معلوم گشته است، مخالفت ورزد
قسم سوم: آن است که نتیجهٔ آن منتهی می‌شود به‌اینکه فیلسوفان به‌اصول دین و امهات عقاید مسلمانان به طعن یا به رد و نقد، متعرض می‌شوند.
غزالی در این باره نیز سفارش می‌کند که باید نخست اقوال فیلسوف بخوبی فهمیده شود، و بعد صریح و بی‌پروا آن را رد یا انتقاد کنند.

مقدمهٔ سوم

هدف غزالی از تألیف کتاب تهافت، سلب اعتماد مردم از فلسفه و فلاسفه است.
برای رسیدن به‌این غایت، غزالی هر آنچه را که در تحقیق این هدف به او کمک می‌کند به‌یاری می‌خواند. و از این روی، می‌گوید: هر کس این کتاب مرا به دست می‌گیرد بدین

منظور که افکار و اندیشه‌های مرا درآنجا بیابد، البته نومید خواهد شد، زیرا من در این کتاب بیش از همه چیز به‌هدم و نابود کردن کوشیده‌ام، اما سازندگی را کتابی دیگر ساخته‌ام..

مقدمهٔ چهارم

در بیان ادعای فیلسوفان که گویند فهم علوم الهی ممکن نیست مگر برای کسانی که برای این منظور از پیش، علوم ریاضی را نیک خوانده باشند.

لذا غزالی فیلسوفان را متهم می‌کند که این سخن نوعی فریب مردم ساده‌لوح است، چون هر کس در این دعوی از آنان متابعت کند، وقتی در خاطر او شکالی در خصوص علوم الهیشان بهم پرسد، خرد خود را به‌ناتوانی و کوتاهی متهم می‌کند، و از این روی نسبت خطا به آن فیلسوفان نمی‌دهد، زیرا با خواندن علوم منطقی و ریاضی آنان، ذهن او از وثوق به‌آنها و ایمان به کفایت عقلی ایشان پر می‌شود.

پس از آن غزالی اثبات می‌کند که:

علم حساب ارتباطی به‌علوم الهی ندارد، و هندسه نیز در الهیات بکار نمی‌آید جز این که ناظر را به درک این نکته قادر سازد که جهان، صنعی است که نیازمند صانع است.

منطق را نیز فیلسوفان همان قدر می‌شناسند که دیگران. و برای اثبات این منظور، غزالی در منطق مَباحثِ وافی تألیف می‌کند و آنرا جزئی از کتاب تهافت خود قرار می‌دهد و آنها را در پایان مسائل بیست‌گانهٔ آن کتاب می‌آورد که در مباحث یاد شده با فیلسوفان مناقشه دارد، جز اینکه این بحثها با گذشت زمان از کتاب او جدا گشته و جداگانه زیر عنوان معیارالعلم چاپ شده است.

تفصیل مذهب فیلسوفان

فیلسوفان در قدم عالم اختلاف کرده‌اند، ولی آنچه رأی بیشترینشان بر آن قرار گرفته،

قول به‌قدم آن است

از افلاطون حکایت شده که گفته است: جهان مخلوق و محدث است.

انواع دلایل فیلسوفان

دلیل اول: که حاصل آن محال بودن صدور حادث از قدیم است، و نیز نفی غرض از (ذات) الهی

اعتراض غزالی بر دلیل اول فیلسوفان از دو جهت است:

جهت اول: بیان امکان این مطلب که عالم قدیم نیست، به‌این طریق که ارادهٔ قدیمی بر این تعلق گیرد که عالم در آن زمانی که وجود یافته ایجاد گردد، و بنابراین لزومی به‌فرض چیزی از آن محالات، که فلاسفه در دلیل اولشان یاد کرده‌اند، نیست.

ـ دعوی فیلسوفان در اینکه جُدایی میان علت تامه و معلول آن محال است. رد غزالی بر فیلسوفان در اینکه دعوی محال بودن تعلق ارادهٔ قدیمه به‌احداث چیزی بدیهی است یا نظری؟ اگر بدیهی است، چرا مخالفانتان که شمارشان از شما هم بیشتر است با شما مخالفت کرده‌اند؟ و اگر نظری است، دلیلتان کدام است؟

ردِّ نظرِ فیلسوفان در این باب که گویند محال بودن تعلّق اراده قدیم به‌احداث چیزی، به‌ضرورت برای آنها معلوم است.

جواب غزالی به‌اینکه برخی از دانسته‌های فیلسوفان به‌نظر هم ـ مسلکان غزالی سخت محال و ناممکن است، مانند: اتحاد عقل و عاقل و معقول.

بازگشت غزالی به‌مسألهٔ قدم عالم، و برشمردن محالاتی در باب قول به‌قدیم بودن عالم، و بیان اینکه چگونه فلک را دوره‌های بی‌نهایت است، با آنکه سدس و ربع و جـز آن دارد. تا آخر، و عددی که دوره‌های این فلک بوجود می‌آورد آیا فرد است؟ یا زوج؟ یا زوج و فرد با هم است؟ یا نه فرد است و نه زوج؟

رأی ارسطو و ابن سینا که نفوس آدمیان باقی و غیر فانی و غیر متناهی است.

رأی افلاطون که نفس، واحد و قدیم است، و تنها در ابدان منقسم می‌گردد، و چون ابدان را رها سازد و به‌اصل خویش باز گردد، اتحاد می‌یابد و یکی می‌گردد.

اعتراض بر رأی افلاطون.

اعتراض فلاسفه بر قول به‌حدوث عالم: به این طریق که مدتی که بر خلق عالم سابق است متناهی است یا غیر متناهی؟ اگر بگویند: متناهی است، وجود مبدأ اول را آغازی معین کرده‌اند و اگر بگویند: غیرمتناهی است، چیزی که نهایتی ندارد چگونه منقضی می‌شود؟

جواب از این اعتراض، بدین گونه است که.

مدت و زمان هر دو مخلوقند، و غزالی، در مناقشهٔ دلیل دوم ایشان به‌بحث در مدت و زمان باز می‌گردد.

عدول فیلسوفان از دعوی ضرورت، و پرداختن آنان به‌استدلال. اوقات همه از حیث صلاحیت برای اینکه عالم در آن وقت موجود گردد متساوی است، و چیزی که یک وقت را بر وقت دیگری ترجیح بدهد وجود ندارد.

اگر بگویند اراده یک وقت را بر وقت دیگر ترجیح نهاد. گوییم:

چه چیز مایهٔ ترجیح اراده گردید؟

بحثی در تحدید اختصاص‌های اراده.

اراده نزد غزالی صفتی است که کار آن تمییز یک چیز از دیگری است.

و دلیل بر اینکه خدای را نیز صفتی است که شأن آن تمییز دادن یک چیز از دیگری است، اینست که: هر گاه که نسبت قدرت به‌دو امر متقابل مساوی باشد وقوع یکی از آن دو پس از دیگری است،

و لابد آنرا مرجحی است، غزالی می‌گوید: اینکه کسی بگوید: چرا اراده یکی از دو امر متساوی را ترجیح می‌نهد، مانند این است که بگوید: چرا علم، احاطه به‌معلوم را اقتضا می‌کند؟

ادعای فیلسوفان مبنی بر اینکه اثبات صفتی که شأن آن تمییز یک چیز از دیگری است، نامعقول است، زیرا مثل بودن یک چیز اقتضا می‌کند که آن چیز غیر متمیز باشد، و متمیّز بودن آن اقتضا می‌کند که مثل نباشد، و استشهاد به‌آن به‌ارادهٔ حادثی است که در او این صفت به‌تصور نمی‌آید.

اعتراض غزالی بر این ادعای فیلسوفان به‌دو وجه زیر است: وجه اول این است که:

تمثیل ارادهٔ حادثه، مقالهٔ فاسدی است زیرا علم خدا در امور فراوانی با علوم ما مخالفت دارد، پس بعید نمی‌نماید که ارادهٔ خدا مخالف ارادهٔ ما باشد. و دعوی اثبات صفتی که شأن آن تمییز از مثل آن باشد محال است، و می‌توان پرسید که بر چه پایه‌یی قرار دارد؟ آیا بر پایهٔ ضرورت است؟ یا بر پایهٔ نظر و استدلال؟ و حال آنکه حقیقت امر عکس این است یعنی دلیل عقل، دلالت بر اثبات صفتی برای خدا می‌کند که شأن آن داشتن اراده است، و اگر بخواهند آنرا اراده ننامند ما در اسامی مناقشه‌یی نمی‌کنیم.
اطلاق اسم اراده بر این صفت، در شرع مأذون است، وگرنه اراده در لغت وضع شده برای تعیین آنچه در او غرضی هست در حالی که افعال خدا را غرضی نیست.
رد اینکه فلاسفه گویند در ارادهٔ حادثه چنان است که ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری به‌تصور نمی‌آید.
وجه دوم: رد غزالی است ادعای فیلسوفان را که وجود صفتی که شأن آن ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری است، نامعقول است. و اثبات وجه بر این پایه است که فیلسوفان نیز از ترجیح شیء بر مثل خود بی‌نیاز نیستند، زیرا به‌نظر ایشان نیز عالم از سبب موجب برای خود به‌هیأت‌های ویژه‌یی پدیدار گشته، در حالی که ممکن است که بر خلاف آن نیز به‌وجود می‌آمد، پس چه عاملی این هیأت‌ها را بر آن دیگری رجحان داده است. و این چنین ملزم به تعیین جهت حرکت .. و تعیین موضع قُطْب در حرکت بر منطقةالبروج می‌شوند
اما موضع دو قطب ممکن بود که در هر دو نقطهٔ متقابل دیگری
می‌بود، با ترتیب و حفظ همان آثاری که اکنون دارد و اما جهت حرکت هم، ممکن بود که برعکس آن باشد، با ترتیب و حفظ همان آثاری که اکنون دارد.

□□□

اعتراض دوم، بنابر اصل دلیل فلاسفه این است که بگوییم: صدور حادث را از قدیم بعید شمردید، ولی چاره ندارید جز اینکه به آن قائل شوید، زیرا در عالم، بالاتفاق، حوادثی وجود دارد که از قدیم صادر گشته‌اند.
اگر فلاسفه بگویند که ما تنها صدور حادثی را که نخستین حادث از قدیم باشد بعید

می‌شماریم، گوییم چه فرقی دارد؟

بیان کیفیت صدور عالم نزد فیلسوفان.

و الزام ایشان به‌ضرورت صدور حادث از قدیم.

ـ دلیل دوم فلاسفه برای اثبات قدم عالم.

فیلسوفان گویند خدا بالاتفاق بر عالم متقدم ست، اگر به‌این قول آن خواهند که خدا بر عالم سابق بالذات است نه به‌زمان، لازم می‌آید که خدا و عالم یا هر دو قدیم باشند یا هر دو حادث، و حادث بودن آندو محال است، پس ثابت شد که خدا و عالم قدیم هستند... و این مطلوب ماست.

و اگر بدین سخن آن خواهند که خدا، به‌زمان، بر عالمی که زمان از اوست متقدم و سابق است، تقدم زمان در وجود بر نفس خویش لازم می‌آید و آن محال است.

و غزالی در جواب این دلیل می‌گوید که: زمان حادث و مخلوق است و معنی متقدم بودن خدا بر عالم این است که خدا به‌تنهایی موجود بود، و عالمی با او نبود، و پس از آن عالم وجود یافت، و این است معنی حدوث عالم، و معنی سابق بودن خدا بر آن

و اگر از سوی فیلسوفان گفته شود که، قول به وجود زمان لازم است، زیرا معنی قول ما که می‌گوییم خدا تنها موجود بود، همین دال بر زمانی است که در آن خدا بـه‌تنهایی موجود بوده...

در جواب گوییم، این نتیجهٔ تصور وهم است، نه عقل، و بسیار می‌شود که وهم از تصور حقایق اشیاء چنانکه هستند، عاجز می‌آید، آیا نمی‌بینی که تناهی ابعاد، و اینکه وراء عالم نه ملائی و نه خلائی وجود دارد، ثابت شده است، ولیکن وهم نمی‌تواند آنـها را به‌تصور در آورد.

ـ بحثی در وجود زمان.

بیان دیگری از فیلسوفان در الزام قدم زمان...

گویند: شکی نیست که خدا قادر بوده که عالم را زمانی پیش از این خلقت بیافریند، و همچنین می‌توانست چیزی پیشتر از این مدت دوم بیافریند و هـمچنین.. پس ایـنجا

چیزی هست که به نسبت با خدا متفاوت المقدار است، و آن زمان است...
غزالی می‌گوید: نزدیکترین راهها در دفع این دلیل، مقابلهٔ زمان به‌مکان است.
چه شک نیست خدا قادر بود که خلق را از آنچه هست یک...یا دو ذراع، و یا بیشتر، طویلتر بیافریند، و گر نه عجز خدا لازم می‌آید...
و این می‌انجامد به‌اثبات بعدی در در آنسوی عالم، و حال آنکه فلاسفه آن راانکار می‌کنند.
غزالی معتقد است که وقتی عالم قابل این نیست که از آنچه هست بزرگتر یا کوچکتر باشد، واجب می‌شود. و عالم واجب نیست، و از این جهت قابل کوچکتر یا بزرگتر شدن است، و این کار ازطریق نابود کردن بخشی از ماده یا خلق‌جزئی از آن ممکن می‌باشد. و این افادهٔ امکان خلق ماده از عدم و بازگشت آن به‌عدم است. و معلوم نیست که برخی چگونه بر خود هموار کرده‌اند که به‌بداهت عقل محال بودن این مطلب را ادعا کنند
غزالی می‌گوید: ، گر فلاسفه می‌توانند بگویند بزرگتر شدن یا کوچکتر شدن عالم از آنچه هست محال می‌نماید، در معارضهٔ با آن قول، گوییم پیش از وجود عالم وجود او ممکن نبود، و تنها در زمانی که در آن موجود گشت، وجودش ممکن شد (یا ممکن الوجود گشت) و باز برمی‌گردد و بیان می‌دارد که قول فیلسوفان بر امکان آفریده شدن عالم پیش از خلقت آن، به مدتی، و پس از آن به‌مدتی طولانی‌تر، سخنی است که از نظر تحقیق معنایی ندارد.

دلیل سوم فیلسوفان بر قدم عالم،

و بحثی در ازلی بودن امکان. و غزالی در اینجا معتقد است که امکان ازلی مستلزم وجود ازلی نمی‌شود، مانند اینکه امکان افزونی بی‌نهایت در حجم عالم، مستلزم امکان وجود ملاء بی‌نهایت نمی‌گردد

دلیل چهارم فیلسوفان بر قدم عالم

گویند: ،مکان وجود عالم قدیم ،ست یعنی پیش از وجود او را حاصل است، و امکان وصفی نسبی یا اضافی است که فی نفسه قوامی ندارد، و ناچار محلی می‌خواهد تا بر او

اضافه شود، و محلی جز ماده ندارد، و ماده هم قدیم است
و گویند: امکان چیزی مغایر مقدور علیه بودن است، زیرا یکی از آن دو به‌وسیله دیگری تعلیل می‌گردد و گفته می‌شود که: آن مقدور علیه است، زیرا ممکن است، و شیء بنفس خویش، تعلیل نمی‌شود.
غزالی جواب می‌دهد که امکان بر می‌گردد به‌قضاء عقل. پس هر چیزی که عقل وجود آن را تقدیر کند، و تقدیر آن بر عقل ممتنع نباشد آن را ممکن می‌نامیم... و اگر ممتنع باشد آن را محال می‌گوییم... و اگر عقل قادر به‌فرض عدم آن نباشد، آن را واجب می‌نامیم و این‌ها قضایای عقلی هستند و نیازمند موجودی نیستند تا وصفی برای او باشند، و باز اضافه می‌کند که: اگر امکان چیز موجودی را طلب کند تا به‌او نسبت داده شود، امتناع نیز خواهان چیز موجودی می‌شود تا به‌او اضافه گردد...
مثلا سپیدی و سیاهی، پیش از وجود یافتن‌شان ممکن بودند، پس اگر امکان وصفی برای جسمی باشد که آن دو بر او طاری می‌شوند، این امکان برای جسم است نه برای آن دو و فرض بر این است که آن دو ممکن‌اند...
در اینکه نفوس آدمی نزد ابن سینا حادث‌اند و مجرد از ماده، می‌توان پرسید که آیا امکان آن دو پیش از وجودشان به‌چه چیزی قائم بوده است؟
اعتراض غزالی بدین طریق است که می‌گوید قضاء عقل از قبیل علم است، و امکان چیزی معلوم است، و علم غیر از معلوم است. همین طور امتناع، اقتضای موجودی می‌کند تا بدو اضافه شود، زیرا وقتی محل سپید باشد برای او ممتنع است که سیاه باشد پس محل سپید موجود همان محل موصوفی است که ممتنع است با وجود سپید بودن سیاه گردد.
و قول ما به‌این بر می‌گردد که سیاهی ممکن است موجود گردد، تا امکاناً جسم سیاه باشد، چه عرض بدون محلی که بدان قائم باشد، محال است، پس امکان وجود عرض، همان نفس امکان است که ماده بدان متصف می‌شود
و اما اینکه گفته‌اند که نفس قدیم است، و معنی امکان آن تعلق او به‌ابدان است.
و یا این که نفس در ماده منطبع است، و تابع مزاج است، پس در ماده می‌باشد، و امکان

آن منسوب به‌مادهٔ آن است.
و یا اینکه: نفس حادث است و مجرد از ماده، پس در این صورت امکان به‌معنی این است که ممکن است که نفس ناطقه‌یی او را تدبیر کند.
پس از آنچه در بالا گفته شد چیزی لازم نمی‌آید.
غزالی در جواب می‌گوید که: امکان و وجوب و امتناع، قضایای عقلی هستند که معلومات آنها را در اعیان یعنی جهان خارج وجودی یا مصداقی نیست، مثل آنها مثل لونیت و حیوانیت و سایر قضایای کلی است، که علوم هستند، و معلومات آنها را در اعیان وجودی نیست، و آنچه در اعیان موجود است جزئیات مشخصی هستند که عقل از آنها، این کلیات را انتزاع می‌کند.
و اما قول به‌اینکه امتناع به‌موجود مضاف است، در همهٔ ممتنعات چنین نیست، زیرا شریک خدا ممتنع است، و معلوم نیست که امتناع آن قائم به‌چیست.
از موقفِ غزالی در خلال بحث از مسأله قدم عالم پیداست که اشکالات را به‌اشکالات پاسخ می‌دهد... و در جواب اعتراضی که به این روش او می‌کنند، می‌گوید که معارضه، ناچار فساد کلام را آشکار می‌سازد، و مکرر می‌گوید که ما در این کتاب جز تکدیر و تیره کردن مذهب فیلسوفان، ملتزم چیز دیگری نیستیم.

□□□

مسألهٔ دوم: درابطال قول آنان در ابدیت عالم وزمان و حرکت. ۱۲۰-۱۱۱

فیلسوفان معتقدند که عالم همچنان که قدیم است و وجود او را آغازی نیست، همچنان باقی است و بقایِ آنرا پایانی نخواهد بود و دلایل چهارگانه‌یی که در اثبات قدم، از زبان آنها گفته شد، در اثبات بقاء نیز جاری ست
غزالی معتقد است که همان اعتراضاتی که بر ادله اثبات قدم وارد آورده عیناً بر ادله اثبات ابدیت نیز صادق است.
غزالی می‌گوید: فیلسوفان برای اثبات ابدیت دو دلیل ویژه دارند
دلیل اول: بیان می‌دارد که هیچگونه اثری از فنا برای عالم مشهود نمی‌گردد، چه مثلاً هیچ گونه فرسودگی به‌آفتاب نرسیده و از این روی باقیست.

و غزالی بر این ادعا دو پاسخ می‌دهد.

پاسخ اول این است که این دلیل به نتیجه نمی‌انجامد مگر زمانی که ثابت شود که اسباب فناء منحصر در فرسودگی است.

پاسخ دوم این است که: اگر مسلم شود که فسادی جز فرسودگی نیست، از کجا برای آنان معلوم شده است که هیچگونه فرسودگی به‌آفتاب نرسیده، شاید فرسودگی بصورت جزئی روی می‌دهد، که ادراک آن نیز بر ما پنهان است

دلیل دوم: این است که جواهر عالم نابود نمی‌شود، زیرا سببی که مایهٔ نابودی آنها باشد به تعقل در نمی‌آید، چه هر ارادهٔ حادثی برای نابود کردن آن بـه‌تغیر خـدای سـبحان می‌انجامد و اراده قدیمه نیز مقتضی آن است که عدم نیز قدیم باشد، زیرا میان علت تامه و معلول آن جدایی نیست.

به همین سان، عدم فعلی نیست که اثر داشتن آن را تعقل بتوان کرد.

و متکلمان در تفسیر معنی انعدام عالم یا نابودی جهان چند راه برگزیده‌اند:

معتزله گویند انعدام آن به‌سبب فنایی است که خدا آن را خلق می‌کند، اما نه در محلی که در آن عالم منعدم می‌شود، و این فناء به‌نفس خود منعدم می‌گردد، تا نیازمند فنایی دیگر نباشد، و این فناء آخر به‌فنایی دیگر، و به‌همین گونه..

بر این مذهب معتزله از چند جهت اعتراض کرده‌اند:

وجه اول از وجوه اعتراض، این است که گفتند: فناء چیز موجودی نیست تا بگوییم که خدا آن را آفریده باشد.

وجه دوم این است که این فناء قائم به چیست؟ اگر قائم به عالم باشد، اجتماع وجود و فناء در عالم لازم می‌آید، و آن به‌بداهت عقل محال است، و اگر به‌نفس خود قائم باشد، ضد وجود عالم است

وجه سوم: این است که این مذهب می‌انجامد به اینکه خدای تعالی به اعدام بخشی از عالم، در برابر بخشی دیگر، قادر نباشد، زیرا وقتی فناء قائم به محلی نباشد نسبت آن به همه عالم یکسان می‌باشد

اما کرامیه معتقدند که انعدام عبارت از چیزی است موجود، و قائم به ذات خدا، و

عالم به سبب آن معلوم می‌شود. ولی این عقیده بدین می‌انجامد که ذات خدا محلی برای حوادث می‌باشد، و آن خلاف عقل است، زیرا از ایجاد، جزء شیء موجود، و نیز اراده و قدرتی که قائم به موجد باشد، تعقل نمی‌شود، و دلیل و حجتی برای اثبات چیزی ورایِ آندو نیست.

اما برخی از اشاعره گویند: اعراض باقی نمی‌مانند بلکه متجدد می‌شوند، و خدا جلوی تجدد آنها را می‌گیرد و آنها را نابود می‌کند، و از این جهت وقتی اعراض فانی می‌شوند جواهر هم فانی می‌شوند، زیرا از *اعراض* این جواهر، یکی وجود است و ممکن نیست که جوهر موجود از عرض و نقیض آن یکباره مجرد شود، چه اگر یکباره از آن دو تجرد یابد معدوم می‌گردد!

می‌گوییم بنابراین رأی، قول به تجدد اعراض، انکار محسوس است، وگرنه چه مانعی دارد که بگوییم: جسم نیز متجددالوجود است؟ وانگهی اگر صفات باقی به سبب بقایی باقی بماند، لازم می‌آید که صفات خدی تعالی نیز به بقایی باقی بماند، و برای هر صفتی بقایی، غیر از بقای ذات، موجود باشد. واما عقیده برخی دیگر از آنها با عقیده دیگران قابل تلفیق است، و همه آنها بر این عقیده رفته‌اند که: عدم فعل نیست، بلکه دست باز داشتن و یا انصراف از فعل است. فیلسوفان گفته‌اند: چون همه آرائی که قائل به فنا هستند باطل شد، ثابت می‌شود که عالم ابدی است.
و مفاد مذهب ایشان این است که هر قائم به‌نفسی که در محل نیست انعدام او پس از وجود یافتن به‌تصور نمی‌آید.
غزالی در جواب می‌گوید: به رغم آن که می‌توانیم ازهریک ازاین مذاهب که بخواهیم دفاع کنیم،باذکر همه آنها، سخن به درازا نمی‌کشیم و بدین اکتفا می‌کنیم که بگوییم: همچنان که ایجاد، موجود شدن چیزی است، انعدام نیز معدوم شدن چیزی است. وشکی نیست در اینکه انعدام واقع می‌شود، زیرا ما انعدام برخی از اشیا را مشاهده می‌کنیم، و آنچه از این دست واقع می‌شود نسبت دادن آن به‌قادر مختار درست است.

□□□

ـ مسألهٔ سوم: در بیان تلبیس آنان که: فاعل عالم و صانع آن خداست...، وبیان اینکه آن بیان آنها مجازی است و حقیقت ندارد. ۱۴۴ـ۱۲۱

فلاسفه اتفاق دارند در اینکه عالم را صانعی است و عالم فعل خداو صنع اوست.

غزالی می‌گوید: از سه جهت درستی این ادعا در مذهب ایشان متصور نیست:

وجه اول: از جهت فاعل است، زیرا فاعل عبارت از کسی است که فعل ز او با اراده به فعل و بر سبیل ،ختیار، و با علم به مراد صادر می‌گردد. و حال آنکه به نظر شما عالم از خدا به اعتبار صدور معلول از علت صادر گشته، یعنی به‌ضرورت از ذات او لازم آمده است، و این ضرورت را از ذات او جدا نمی‌توان کرد.

فلاسفه گویند: صدورِ بالطّبع فعل و صنع است

غزالی می‌گوید: این عقیده فاسد است، چه از اقوال خود ایشان است که جماد را فعلی نیست، و فعل همانا از آن حیوان است و این از کلیات مشهورهٔ صادقه است، بنابراین اگر جماد را فاعل می‌خوانند به استعاره است، و این اقتضای دخول اختیار در مفهوم معنی فاعل دارد

فیلسوفان می‌گویند: فاعل نامیدن فاعل از لغت شناخته می‌شود وگرنه بر عقل ظاهر شده است که آنچه سببی برای چیزی است منقسم می‌شود بدانچه مرید است و بدانچه نیست، و نزاع در این است که فاعل بر هر دو قسم دلالت حقیقی دارد، یا ندارد؟. . در حالیکه تازیان می‌گویند: آتش می‌سوزاند، شمشیر می‌برد و برف سرد می‌کند... الخ.

غزالی می‌گوید: اینکه می‌گویند آتش می‌سوزاند، و شمشیر می‌برد تعبیراتی است مجازی، و فعل حقیقی همان چیزی است که بالاراده باشد.

فلاسفه می‌گویند: غرض ما از فاعل بودن خدا این است که او سبب همه موجودات جز خود است، و اگر وجود او نبود تصور عالم ممکن نبود و این است آنچه ما از آن، مفهوم فاعل بودن او را اراده می‌کنیم. و اگر خصم ابا دارد از اینکه این را فاعل بنامد، پس از آنکه معانی آشکار گشت در اسامی مناقشه لازم نیست.

غزالی می‌گوید: غرض ما درست همین است که همین معنی، فعل و صنع نامیده

نمی‌شود، و همانا معنی صنع و فعل چیزیست که از اراده حقیقی صادر می‌شود، و شما حقیقت معنی فعل را نفی می‌کنید، وتنها لفظ آن را به‌زبان می‌آورید تا پیش مسلمین تظاهر کنید، و دین به‌اطلاق الفاظ عاری از معانی تمام نمی‌شود. و مقصود از این مسأله، پرده برداشتن از همین تلبیس شماست.

وجه دوم از وجوه بطلان قول ایشان این است که: خدا، فاعل و صانع عالم است از جهت خود فعل، زیرا فعل عبارت از احداث است.. و حال آنکه عالم نزد ایشان قدیم است، و نه حادث... و معنی فعل، بیرون آوردن چیزی از نیستی به‌هستی از طریق احداث آن است.

فلاسفه گویند: معنی حادث، موجود بعد از عدم است. و فاعل را نه در عدم سابق اثری هست . و نه در مجموع وجود و عدم. و باقی می‌ماند اینکه اثر او وجود است . و مانعی هم ندارد که این اثر قدیم باشد. و با این بیان نباید اشتباه شود که ایجاد کردن موجود ممکن نیست، و از این جهت اگر این مفهوم اراده شود که وجود دیگری برای او داده نمی‌شود، صحیح است، و فلاسفه این را ادعا نمی‌کنند، و اگر از این بیان اراده کنند که حادث در حال موجود بودن، به‌سبب موجدی موجود نمی‌شود، صحیح نیست، زیرا ایجاد همزمان با فاعل بودن موجد، و مفعول بودن موجود است، و وجود موجود ممکن در همهٔ احوال نیازمند کسی است که وجود را برای او حفظ کند و نگاه دارد.

غزالی می‌گوید: به‌نظر ما فاعل در حال حدوث، به فعل متعلق است نه در حال حدوث دوم و پس از آن.

فیلسوفان می‌گویند. شما به‌همراه بودن فعل با فاعل– بدون تأخیری از او– اعتراف کردید، و از اینجا لازم می‌آید که اگر فاعل قدیم باشد فعل هم قدیم باشد.

غزالی می‌گوید: ما این را محال نمی‌دانیم که فعل – پس از حادث بودن خود – با فاعل همراه باشد

فیلسوفان می‌گویند: مقصود ما از اینکه می‌گوییم عالم فعل خدای تعالی است جز این نیست که می‌گوییم: عالم معلولی است که با خدا نسبت دائم دارد و اگر شما این را فعل نمی‌نامید، پس از آشکار گشتن معنی، در نامگذاری مضایقه نیست.

غزالی می‌گوید: غرض ما این است که ظاهر کنیم که نزد شما عالم تحقیقاً فعل خدا نیست، و شما آن را برای تظاهر نزد مسلمانان فعل می‌نامید.

□□□

وجه سوم از وجوه محال بودن این اصل فیلسوفان که عالم فعل خدای تعالی باشد، نسبت عالم به خداست

مبدأ اول از همه روی، به نظر فیلسوفان واحد است، و به‌نظر خود ایشان به هیچ روی از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و حال آنکه عالم مرکب از امور مختلف است، و بنابراین صدور آن از خدا ممکن نیست

فیلسوفان می‌گویند: عالم همه از طریق مباشرت از خدای تعالی صادر نشده است بلکه آنچه از وی صادر گشته یک چیز است، و آن اول مخلوقات، یعنی عقل مجرد است، و موجودات به وساطت آن تکثر یافته‌اند.

غزالی گوید: در این صورت لازم می‌آید که عالم یک رشته از آحاد باشد که ترکیبی در آن نباشد؛ و سابق آن علت لاحق باشد، و متأخر معلولی از برای متقدم، و در این صورت دربارهٔ ماده‌یی که مرکب از هیولی و صورت است چه می‌گویند؟

فیلسوفان گویند: هر گاه مذهب ما بدرستی شناخته گردد، این اشکال رفع می‌شود، زیرا مذهب ما این است که صادر نخستین دارای سه جهت است: مبدأ خود را تعقل می‌کند، نفس خود را تعقل می‌کند، و نیز به‌اعتبار ذات خود ممکن است. و از هر یک از این جهات، چیزی ناشی می‌گردد، و آن آغاز تکثر موجودات است.

غزالی می‌گوید: اینها همه تحکم است، و از روی تحقیق تاریکی اندر تاریکی است، که اگر انسان آن را به عنوان خوابی که دیده است حکایت کند، بر سوء مزاج او استدلال کنند.

پس از آن می‌گویند: راههای اعتراض بر این عقیده بسیار است و از آن جمله یکی این است که می‌گوییم: ممکن الوجود بودن عالم، عین وجود اوست یا غیرآن؟... و اگر بگویند: امکان وجود برای او از ذات خود اوست، ولی وجودش از غیراو، پس چگونه آنچه از ذات خود اوست، و آنچه از غیراوست واحد باشد؟.. و بازگوییم: چگونه قائل

شدید که وجوب وجود عین وجود است؟

و از جملهٔ اعتراضات یکی این است که: آیا تعقل او مبدأ خود را که عین وجود اوست، عین تعقل او نفس خود راست، یا غیر آن؟ اگر عین آن باشد، کثرتی نیست... و اگر غیر آن باشد، این کثرت در مبدأ اول، موجود است...

و اگر فیلسوفان بگویند که مبدأ اول جز ذات خویش را تعقل نمی‌کند، و تعقل او ذات خویش را عین ذات اوست..

در جواب آن گوییم: اولاً این مذهب را ابن سینا ومحققان دیگر به‌سبب شناعت آن رها کرده‌اند. ثانیاً کسی که معتقد شد که مبدأ اول جز نفس خود را تعقل نمی‌کند، از لزوم کثرت پرهیز می‌کند، زیرا اگر قائل بدان باشد لازم است بپذیرد و بگوید: تعقل او جز ذات خود را غیر تعقل او نفس خود راست .. و همین سخن در باب معلول مبدأ اول نیز می‌رود

و از جمله یک اعتراض دیگراین است که گوییم اینکه معلول اول وجود نفس خود را تعقل می‌کند، این تعقل عین ذات اوست یا غیرآن؟ اگر گویند: عین آن است، این محال است، زیرا علم غیر از معلول است؛ و اگر گویند: غیر آن است، باید در باب مبدأ اول نیز چنین باشد

و از جمله اینست که تثلیث در معلول اول کفایت نمی‌کند، زیرا آسمان نخستین از جهت واحدی که در آن است ناشی شده. .و با آنکه مرکب از صورت و هیولی است؛ و در حد مخصوصی از بزرگی است. .اقتضای مخصّصی می‌کند. . همچنان که اختصاص نقطه قطبین به مکان ویژه آندو اقتضای مخصصی می‌کند.و اگر فیلسوفان گویند: شاید در مبدأ، انواع کثرت هاست که از آن همه سه تا یا چهار تا برای ما ظاهرگشته و از بقیه اطلاعی نداریم . گوییم: دراین صورت بگویید: همهٔ موجودات از معلول اول صادر شده است

و از جمله اینست که: هر گاه امکان معلول اول اقتضای صدور چیزی را از او بکند، و علم او به‌نفس خود اقتضای صدورچیز دوم، و علم او به مبدأ خود، اقتضای صدور چیز سومی را بنماید، در این صورت، در این بابت میان معلول اول، و یک انسان عادی چه

فرقی است که او نیز ممکن است، و نفس خود را می‌داند، و مبدأ خود را می‌داند؟ و چرا این جهت‌ها دربارهٔ او اقتضا نمی‌کند همانطور که در معلول اول اقتضا کرده است؟

غزالی می‌گوید: اگر کسی بگوید حال که مذهب آنان را ابطال کردی، تو خود چه می‌گویی؟ گوییم: ما در این کتاب برای بیان عقیده خود نمی‌کوشیم، و غرض ما تنها مشوش کردن دعاوی آنهاست. و این حاصل شده است...

غزالی می‌گوید: بحث و فهم چگونگی صدور فعل از خدای تعالی بنابر ارادهٔ او، فضول و طمع بیجاست . و کسانی که به‌یافتن مناسبت و رسیدن به معرفت آن طمع در بسته‌اند: به کاری پرداخته‌اند که به‌حماقت شبیه‌تر است تا به‌خردمندی ..

غزالی می‌گوید: باید مبادی این امور را از پیامبران بپرسیم زیر عقل در این راه کاری نمی‌تواند کرد، و از این روی، باید از بحث در کیفیت، کمیت و ماهیت دست بردارد، زیرا اینها اموری هستند که قوای بشری توانایی فهم و دریافت آن را ندارد

□□□

ـ مسألة (چهارم).

در بیان عجز آنان از استدلال بر وجود صانعی برای عالم. ۱۴۵ـ۱۵۰

غزالی گوید: فیلسوفان قائلند به‌اینکه عالم قدیم است، آنگاه برای آن صانع اثبات کرده‌اند. و این مذهب وضع متناقضی دارد

فیلسوفان گویند: ما از صانع، اراده فاعل مختار نمی‌کنیم که پس از بیکار شدن کاری آغاز کند نظیر دوزنده و بافنده و غیره؛ بلکه از صانع، علت عالم را اراده می‌کنیم، بدین معنی که وجودش را علتی نیست، بلکه او علت وجود غیر خود است

و اثبات موجودی که برای وجود خود به‌علتی نیازمند نیست دارای برهان قطعی است، چه می‌گوییم: موجودات عالم یا علتی دارد یا نه؟ و سخن در علت علت نیز همین‌طور است. پس یا تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد و آن محال است؛ و یا اگر عالم موجودی است که علتی ندارد از همین‌جا مبدأیی ثابت می‌شود که علتی ندارد، و یا به‌طرفی و جایی منتهی می‌گردد، و همین علت نخستین است که برای وجود خود علتی لازم ندارد. و ماهمین را مبدأ اول می‌نامیم.

غزالی می‌گوید: چه استبعادی دارد که علتها در جانب ماضی تـا بـینهایت بـروند بی‌آنکه در علت آخری توقف نمایند؟ همانطور که نـزد شـما زمـان پـایانی نـدارد و هم‌اکنون آماده و مهیا است، ولی آغازی ندارد. پس هیچ‌وقتی نیست، مگر آنکه پیش از آن وقتی بوده است بنابراین موجودات نیز باید علتها و معلولهایی از این دست باشند، که از جهت ماضی آغازی نداشته باشند...

و اگر فیلسوفان بگویند: میان تسلسل در علل و تسلسل درحوادث فرق می‌گذاریم، و اولی ممنوع است ولی دومی ممنوع نیست، زیرا حوادث در این حال، و یا بـرخـی از احوال با هم نیستند، و معدوم ر به‌تناهی و یا عدم تناهی وصف نمی‌کنند.

ایشان را می‌گوییم: در باب نفوس بشری چه می‌گویید، یعنی به‌نظر شما در هستی با هم مجتمعند و نامتناهی‌اند؟

و اگر فیلسوفان بگویند که میان نفوس ترتب وجـود نـدارد، و امـر مـحال، اجـتماع موجوداتی است که وقتی میانشان ترتب باشد آنها را نهایتی نباشد

غزالی می‌گوید: این خود، رأیی است کـه طـرد آن بـهتر از عکس آن نـیست. و اگـر فیلسوفان بگویند. ما نیازی نداریم که در اثبات صانع تسلسل را بکـار بـندیم، زیـرا می‌توانیم بگوییم که: هر یک از آحاد علل در نفس خود یا ممکن است، یا واجب. اگر واجب است حاجتی به علت ندارد؛ و اگر ممکن است پس همه موصوف به‌امکان است، و هر ممکنی نیازمند علتی خارج از ذ ت خویش است و موجودی خارج از ذات ممکن جز ذات واجب نیست

غزالی در جواب آنها می‌گوید: اگر از واجب موجودی را اراده کنی که وجودش را علتی نباشد، و از ممکن چیزی ر که وجودش را علتی زاید بر ذاتش باشد، ما می‌گوییم که: هر واحدی ممکن است، بدین معنی که آنرا علتی زاید بر ذاتش است و کلّ ممکن نیست، به‌این معنی که آن را علتی زاید بر ذاتش نیست.

و اگر فیلسوفان گویند. این قول می‌انجامد به‌اینکه واجب الوجود بـه‌ممکنات مـتقوم باشد، و این محال است...

غزالی به‌ایشان می‌گوید: این مانند گفتهٔ کسی است که بگوید مـحال است کـه قـدیم

به‌حوادث تقوم یابد، با اینکه این نزد فیلسوفان واقع و ممکن است، زیرا می‌گویند که: زمان قدیم است، ولی هر یک از دوره‌ها حادث‌اند.
غزالی می‌گوید: پس آشکار گشت آنکه حوادثی را جایز می‌داند که آغازی نداشته باشد، نمی‌تواند انکار کند که علتهای بی‌نهایتی وجود دارند و از این بیان بر می آید که ایشان راهی برای اثبات مبدأ اول ندارد.

□□□

مسألة (پنجم):

در بیان عجز ایشان از اقامهٔ دلیل بر اینکه خدا یکی است، ۱۶۳-۱۵۱

و بیان اینکه جایز نیست دو واجب الوجود فرض کنیم که هیچ کدام ز آنها علتی نداشته باشد...

و فیلسوفان را در اثبات وحدانیت واجب، دو روش است: روش اول این است که گویند: اگر وجوب وجود، مقول بر بیشتراز یکی باشد، وجوب وجود برای هر یک از آنها: یا مخصوص ذات آن است، و در این صورت برای غیر او نیست، و حال آنکه فرض این است که او بیشتر از یکی است؛ یا به‌سبب علتی است، و در این صورت وجوب وجود معلول می‌شود، و وجوب وجود معلول نیست.

غزالی در نقض این روش می‌گوید: اگر وجود وجوب آن چیزی باشد که علت نداشته باشد، گوییم چرا محال می‌دانید که دو موجود اثبات کنیم که هیچیک از آنها را علتی نباشد، و هیچیک از آندو علت دیگری نباشد؟...

روش دوم اینست که فیلسوفان گویند: اگر دو واجب الوجود فرض کنیم: آندو یا از هر جهت متماثل‌اند، یا مختلف.

اگر از هر جهت متماثل باشند، تعدد امر معقولی نیست. و اگر آندو با هم مختلف باشند، هرگز اختلاف در همه چیزها نیست، به‌سبب ضرورت اشتراکشان در وجود و اشتراکشان در وجوب وجود، و هر جا که اختلاف و اتفاق باشد، آنجا ترکیب هست، و ترکیب، خدای تعالی را محال است.

غزالی در نقض این روش می‌گوید: برهان شما بر اینکه این نوع از ترکیب محال

است چیست؟

از اصول فیلسوفان این است که باری تعالی از همهٔ جهات واحد است و تکثر را در او راه نیست. و تکثر بر پنج نوع است:

نوع اول: قبول انقسام فعلاً یا وهماً. ماتند انقسام جسم در وهم، و آن در مبدأ اول محال است.

نوع دوم: قبول انقسام در عقل به‌دو معنی مختلف، نه به‌طریق کمیت. مانند انقسام جسم به‌هیولی و صورت، و این نوع ترکیب نیز باید از خدای تعالی نفی گردد.

نوع سوم. کثرت در صفات است مانند تقدیر علم و قدرت و ارادهٔ (زاید بر ذات)، و این نوع را نیز باید از واجب نفی کرد

نوع چهارم: کثرت عقلی است که به‌ترکب جنس و فصل حاصل می‌گردد و این نیز باید از واجب نفی گردد.

نوع پنجم: کثرتی است که از تقدیر ماهیت، و تقدیر وجود زاید براین ماهیت لازمی می‌آید. و این کثرت نیز باید از واجب نفی گردد.

فیلسوفان گویند: ذات مبدأ اول واحد است، و تنها نامها به‌اضافه چیزی به‌او، یانسبت او به‌چیزی، یا سلب چیزی از او تکثر می‌یابد.

و سلب مایهٔ کثرت در ذات مسلوب عنه نمی‌شود، و نه اضافه مایهٔ کثرت می‌گردد. و آنها کثرت سلب‌ها و یا کثرت اضافات را انکار نمی کنند. پس وقتی او را اول می‌نامند، نسبت به‌موجودات بعد از اوست و چون موجود می‌گویند، معنی آن معلوم است. .

پس باید بازگشت به نواع کثرتی کرد که فیلسوفان آنها را از خدا نفی کرده‌اند، و دربارهٔ آنها با ایشان دربارهٔ هر یک از آنها یک به‌یک مناقشه کرد.

□□□

مسألهٔ (ششم): اتفاق فیلسوفان در محال بودن اثبات علم و قدرت و... برای مبدأاول. ۱۶۴ـ۱۷۹

فیلسوفان بر محال بودن اثبات علم و قدرت و ارادهٔ زاید بر ذات برای مبدأ اول اتفاق

کرده‌اند، همچنان که معتزله بر آن اتفاق کرده‌اند... و ایشان را برای اثبات آن، دو روش است:

روش اول، اینست که گویند: هر یک از صفت و موصوف وقتی این آن نباشد و آن این، یاهر یک از آندو در وجوداز دیگری بی‌نیاز است، پس هر دو واجب الوجودند... و این محال است... زیرا قول به‌ثبوت واجب است.

یا هر یک از آن دو نیازمند به‌دیگری است... پس هیچ یک از آن دو واجب الوجـود نیستند، یا یکی نیازمند و دیگری بی‌نیاز است... پس آنچه محتاج است معلول است و واجب الوجود نیست.

غزالی می‌گوید: اعتراض بر این قول این است که ما قول اخیر را برگزینیم، زیرا ذات در قوام خود نیازمند به‌صفات نیست، ولی صفات نیازمند موصوف (یعنی ذات) هستند. و اینکه می‌گویند: واجب الوجود نیازمند نیست، در رد آن گوییم: اگر از واجب الوجود آن خواهید که او را علتی فاعلی نباشد، معنی این سخن چیست؟.

و اگر از آن چیزی خواهید که علت قابله[1] نداشته بـاشد.. ؟دلیـل بر مـحال بـودن آن چیست؟

روش دوم،این است که گویند:علم وقدرت در ماهیت ذات ماداخل نیست،واین همه درحق مبدأاول درست است(یعنی صفاتش عین ذات است)،واین روش به‌روش اول برمی‌گردد.

غزالی می‌گوید:آنهاقادربه بازگرداندن همهٔ آنچه بـرای ذات وصـف مـی‌کنند،بـه‌نفس ذات،نیستند،زیرابرای اوصفت عالم بودن رااثبات می‌کنند،وهمین آنهاراملزم می‌کندکه بپذیرنداین امری زائد برمجرد وجود است.

فیلسوفان گویند:خدا غیر خود رابه قصد اول نمی‌داند،بلکه ذات خودرا به عـنوان

---

۱. غزالی اینجا عقیدهٔ فیلسوفان را رد می‌کند که می‌گویند این ذات آدمیان است که از سر نیازمندی و امکانیت علتی را پذیرا و قابل صفاتی از قبیل علم و قدرت. اما تصور این صفات در مورد ذات واجب مبین قدرت کامله و علم اوست که عین ذات او هستند. اما غزالی می‌پرسد به‌چه دلیل این علت قابله را در ذات واجب فرض نمی‌توان کرد؟

مبدأ همه چیز می‌داند،و از این راه او، علم به همه چیز به قصد ثانی لازم می‌آید.
غزالی می‌گوید:جواب این مطلب از چند جهت ممکن است:
وجه اول: اینکه می‌گویند‌او ذات خویش را به‌عنوان مبدأمی‌داند تحکم است،بلکه سزاوار چنان است که تنهاذات خودرا بداند.
وجه دوم، اینکه می‌گویند همه چیز او را،به قصد ثانی معلوم است،سخنی نامعقول است،زیرا هرگاه علم اومحیط به غیراو باشد،هماتطورکه محیط به ذات خوداو است،در این صورت اورادو معلوم متغایر باشد،وبه هر دوی آنهاعالم باشد،و حال آنکه تعدد معلوم مایهٔ تعدد علم می‌گردد
غزالی می‌گوید: کاش می‌فهمیدم کسی که می‌گوید «همسنگ ذره‌یی در آسمانها و زمین از علم او بر کنار نمی‌ماند» جز اینکه آنهارا به‌نحوی کلی می‌داند،چگونه کثرت را نفی می‌کند،و حال آنکه کلیات معلومه لایتناهی است،پس علم متعلق به آنهاچگونه می‌تواند از هر جهتی واحدباشد؟
غزالی می‌گوید: بن سینابافیلسوفان در این نکته مخالفت کرده که قائلند به اینکه او جزخودش را نمی‌داند، تا از قول یاالتزام به کثرت احتراز کرده باشند،اماو چگونه در نفی کثرت با آنان شرکت می‌کندولی در اثبات علم به غیر،با آنهامخالفت می‌ورزد؟...
آنگاه می‌گوید:خدا چنین می‌کند کسی را که از راه حق گم شود،وبپندارد که با نظر و تخیل خویش به کنه و ریشهٔ امور الهی آگاه می‌گردد
فیلسوفان می‌گویند: محال است که علم اتحاد یابد در حالی که معلوم متعدد باشد،زیرا از علم به فرزند،علم به نفس علم وعلم به پدر و پدری و فرزندی نیز حاصل می‌گردد
غزالی در رد این قول می‌گوید:هر گاه علم ازهر جهت واحد باشد،تعلق ،و به دو معلوم به تصور نمی‌آید.
فیلسوفان می‌گویند: این انتقاد در مورد معلومات خدای تعالی به خود شماباز می‌گردد، زیر آن معلومات غیر متناهی است،وحال آنکه نزد شما علم واحد است..
غزالی می‌گوید: در این کتاب ما چون ممهّدان خوض نمی‌کنیم، بلکه هدفمان

اعتراض و هدم است،و ز این روست که کتاب را تهافت الفلاسفه نامیده‌ام،واز این جهت لازم نیست به این سؤال جواب بگوییم.

فیلسوفان گویند: چیزی که به همهٔ مردم برمی‌گردد و به کافهٔ خلق مربوط می‌شود، و همگان در اشکال آن برابرند،جایز نیست که شما آن را ایر د کنید.

غزالی می‌گوید: نه بلکه مقصود ما عاجز کردن شماست در دعوی‌تان به شناخت حقایق امور به براهین قطعی...وچون عجز شماآشکارگشت،درمیان مردم کسانی هستند که معتقدند که به‌حقایق امورالهی به‌نظر عقل نمی‌توان رسید، بلکه در توان آدمی نیست که بدان آگاهی یابد. بنابراین، دلیل انکار و مخالفت شمابا فرقه‌یی که معتقد به‌درستی رسول ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ هستند آن هم به دلیل معجره، و بنا به‌حکم عقلی تنها به اثبات ذات خدا کفایت کرده، از نظر کردن عقلانی در صفات تن می‌زنند، و در صفات خدا به‌بیان صاحب شرع اکتفا می‌کنند، و در طلاق عالم و مرید ردّ پای و ر می‌گیرند، و از اطلاق آنچه بدان مأذون نیستند، باز می‌ایستند، چیست؟ و چرا در انکار خودتان برایشان، آنها را به نادانی نسبت می‌دهید در حالی که عجز شما آشکار گشت، و تناقض روشهایتان، و رسوایی‌تان در دعوی معرفتتان معلوم گردید و از این بیان، همهٔ مقصود ما همین است.



ـ مسألهٔ (هفتم):

در ابطال قول ایشان که جایز نیست خدا درجنس با غیر مشارک و در فصل مفارق باشد،و از نظر عقلی انقسام به‌جنس و فصل درحق او روا نیست...

۱۸۰ـ۱۸۷

و فیلسوفان بر این قول اتفاق کرده‌اند،وبر این رفته‌اند که مساوی بودن او با معلول اول در موجود بودن و جوهر بودن و علت غیر بودن،وناچار مباینت اوبامعلول اول،در چیز دیگری به‌معنی مشارکت در جنس نیست،بلکه در لازم عام است...و میان جنس ولازم فرق است.

و باز گفته‌اندکه:مشارکت و مباینت اقتضای ترکیب می‌کند،وحال آنکه ترکیب در حق

واجب محال است.

غزالی می‌گوید:مارا با این گروه در رد اعتقادشان دو روش هست:روش اول مطالبه است،یعنی ایشان راگوییم:از کجا محال بودن این ترکیب را دانسته‌اید؟و در این مسأله،غزالی خواننده رابه‌آنچه در مسأله زیادت صفات یادکرده است،حوالت می‌کند. .

روش دوم،الزام است،چه ایشان راگوییم مبدأاول عقل مجرداست،و معلول اول نیزعقل مجرد است،و حقیقت هر یک از آن دو همین عقلیت است،پس هردو در یک امر جوهری ذاتی مشترک اند،و ناچارباید در امر دیگری باهم اختلاف داشته باشند...پس واجب مرکب است

□□□

مسألهٔ (هشتم): در ابطال قول آنان که گویند: وجود اول بسیط است، یعنی وجود محض است، و هیچ‌گونه ماهیت و حقیقتی نیست که وجود برآن اضافه گردد، بلکه وجود برای او همانطور واجب است که ماهیت برای غیر او. ۱۹۱ـ۱۸۸

غزالی می‌گوید: ما را در جواب آنان دو روش است.

روش اول،مطالبهٔ دلیل است،هرگاه بگویند اگر اورا ماهیتی باشد،وجود به‌آن اضافه می‌گردد. .ودر ین صورت وجود واجب می‌شود...و این تناقض ست ،ایشان را گوییم: ین قول به‌اساس تلبیس در اطلاق لفظ واجب الوجود برمی‌گردد،زیراما قائلیم که اوراحقیقتی وماهیتی است،و این حقیقت موجود است،یعنی معدوم نیست...

واگر فیلسوفان گویند:در این صورت،ماهیت سبب وجود باشد،و وجودمعلول گردد،ایشان راگوییم:اگر از سبب،فاعل را بخواهید،پس دراشیاء حادثه ماهیت سبب وجود نباشد،تاچه رسد در ذات قدیم.و اگر به‌سبب وجهِ دیگری خواهید،وآن اینکه وجوداز آن بی نیاز نیست،گو چنین باش،زیرا در آن محالی وجود ندارد.

روش دوم این است که گوییم:وجود بدون ماهیت و حقیقت نا معقول است...

□□□

مسألة (نهم): در عاجز کردن ایشان از اقامهٔ دلیل بر اینکه مبدأاول جسم نیست. ۱۹۵ـ۱۹۲

غزالی می‌گوید:قبول جسم نبودن مبدأ اول از کسی درست است که معتقدباشد جسم حادث است.اما فلاسفه که جایز می‌دانند جسم قدیم باشد چه مانعی دارد که بنابر رأی ایشان مبدأ اول جسم باشد.و اگر فیلسوفان بگویند:جسم جز چیزی مرکب از اجزاء نیست، یعنی مرکّب از هیولیٰ و صورت، و ذات و صفات است، و این همه برای خدا محال است .

ایشان راگوییم:این استدلال شمار باطل کردیم..

و هر گاه فیلسوفان بگویند:اگر جسم،نداشته باشدفاعل نمی‌تواند بود.و اگر او را نفسی باشد،نفس او علتی برای اوست،و از این روی،اول نتواندبود.

ایشان را گوییم:نفس ماعلت وجودمان نیست،و چنین است نفس فلک که علت وجود جسمش نیست...

□□□

ـ مسألة (دهم): در عاجز کردن ایشان از اقامهٔ دلیل بر اینکه عالم راصانعی وعلتی است. ۱۹۸ـ۱۹۶

غزالی می‌گوید:تا زمانی که عالم قدیم باشد چه چیز آن رانیازمند کرده است که علتی داشته باشد؟

فیلسوفان می‌گویند:هر چیزی که او را علتی نباشد،واجب الوجود است،و حال آنکه عالم ممکن الوجود است.

غزالی می‌گوید:همهٔ تلبیسات آنان،نهان در زیر دو واژهٔ واجب الوجود وممکن الوجوداست،و از این روی،به معنی برمی گردیم وآن نفی علت واثبات آن است،پس اگر کسی بگوید: عالم و اجسام علتی ندارد،چه قبحی تواندداشت؟

□□□

ـ مسألة (یازدهم): در عاجزکردن کسانی از آنهاکه معتقدند،مبدأاول غیر خود را می‌داند،و انواع و اجناس را به‌نوعی کلی می‌داند. ۲۰۴ـ۱۹۹

ابن سینا را در اثبات علم خداوند به‌غیر خودش،دو طریقه است.

طریقه نخستین این است که می‌گوید:مبدأ اول موجودی است نه درماده،پس او عقل محض است،و هر چیزی که عقل محض باشدهمهٔ معلولات برای او منکشف و معلوم باشند. .

غزالی می‌گوید:اینکه می‌گویند مبدأ اول موجودی است نه درماده،اگر مراد این باشدکه او جسم ومنطبع در جسم نیست،این مسلم است.پس باقی می‌ماند این که می‌گویند:او موجودی است که صفت او عقل مجرد بودن است،حال باید دیداز این عقل چه چیزی را اراده می‌کنند؟اگر این مطلب را اراده می‌کنندکه قوه یا صفتی است که سایر اشیاءرا تعقل می‌کند،این نفس مطلوب است.

و اگر فلاسفه بگویند:تنها مانع از ادراک اشیاء ماده است ودر ذات او ماده‌ای نیست.

گوییم:درست است که ماده مانع است،ولی نمی‌توانیم بپذیریم که تنها مانع باشد...

طریقهٔ دوم در اثبات علم واجب به غیر خودش،به‌نظر ابن سینا،این است که می‌گوید:عالم فعل خداست،وفاعل مفعول خودرا می‌داند.

غزالی می‌گوید:مارا در رد این عقیده دو وجه است.

وجه اول این است که اگر فعل ارادی باشد،علم فاعل به مفعول لازم می‌آید:ولی اگر طبعی باشد لازم نمی‌آید، و چون خدا درنظر شما فاعل بالطبع است نه بالاراده، علم او به‌فعل خودش لازم نمی‌آید

ابن سینا می‌گوید: صدور عالم از خدا سبب علم او بدان است،پس چاره یی نیست از اینکه خدا به‌عالم عالم باشد.

غزالی می‌گوید: ی بورسینا!دیگران در ین رأی باتو مخالف هستند و معتقدند که عالم از ذات خدا،نه از علم او بدان،صادر شده،پس راه رهایی ازاین تضاد عقاید کدام است؟

وجه دوم این است که،اگر هم مسلم گرددکه صدور شیء از فاعل علم فاعل را

به‌چیزی که از او صادر می‌شود اقتضا می‌کند،در این صورت چون صادر از خدا تنها یک چیز است،بنابر ین تنها علم به‌او لازم می‌آید نه به‌همهٔ اشیاء و امور دیگر.

□□□

مسألهٔ (دوازدهم): در عاجز کردن ایشان از اقامهٔ دلیل بر اینکه خدا ذات خودرا می‌داند. ۲۰۵-۲۰۷

غزالی می‌گوید:مادام که فیلسوفان اراده و احداث را از خدا نفی می‌کنند،و گمان می‌برندهر چه ازاو صادر می‌شود برسبیل ضرورت و طبع است،چه استبعادی دارد که چیزی که شأن او براین پایه باشد،نفس خودرا نیز نداند؟

و اگر فیلسوفان بگویند:هر کس خود را نداند،مرده است، می‌گوییم :این نکته رامبر شما نمی‌گیریم، بلکه این اشکال بنابر اصول مذهب خودتان بر شما لازم می‌آید.

□□□

ـ مسألهٔ (سیزدهم): در ابطال قول ایشان که خدا جزئیات منقسم به‌انقسام زمان-گذشته، حال و آینده ـ را نمی‌داند. ۲۰۸-۲۱۸

و خلاصهٔ مذهبشان در این باب این است که می‌گویند:واقع یاجهان خارج متغیر است،و علم به‌شیء متغیر نیز متغیر است،و حال آنکه تغیر برای خدا محال است. .از این روی علم او به‌واقع،نه از حیث این است که متغیر ،ست،بلکه از جهت ثبات و استقرار آن است.

غزالی می‌گوید: این قاعده‌یی است که بدان شرایع را یکسره سست و بی پایه می‌کنند،زیرامضمون آن این است که اگر مثلاً زید ازخدا فرمان ببرد یا نافرمانی کند،خدای تعالی بدان عالم نباشد،زیرا این یک حادثه جزئی و متغیر است

غزالی بر این مسأله از دو جهت اعتراض می‌کند:

وجه اول این است که می‌گوید:چه مانعی دارد خدا علم واحدی داشته باشدبه یک چیز که شامل احوال گذشته و آیندهٔ او باشد،و بدین طریق خدا به‌چیزی در همهٔ احوال آن عالم باشد،بی آنکه چیزهای دیگری بر آن توارد کرده باشد.

غزالی می‌گوید:غرض فیلسوفان نفی تغیر از خداست،و آن امری است که همه در آن

اتفاق دارند

وجه دوم این است که می‌گوید:چه مانعی دارد که بنابر اصل شماعلومی بر او تواردکنند که نتیجهٔ علم او به‌حوادث متغیره باشد؟چنانچه جهم براین رفته است که علم خدا به‌حوادث است .

و این عقیده را بر آنهاانکار نکرده‌اند مگر از این جهت که چیزی که تغیر می‌یابد حادث است. و اما مذهب شما اینست که عالم قدیم است،اگر چه از تغیری هم خالی نیست.

و اگر فیلسوفان گویند:ماقیام علم حادث به‌ذات او رامحال دانستیم،زیرا علم حادث در ذات او از دو حال بیرون نباشد:یا از جهت خود او صادر شده باشد،یا از جهت غیراو حال جایز نیست که از جهت خود او صادر شده باشد،زیرا چنانچه در مسألهٔ نخستین روشن شد از قدیم حادث صادر نگردد و جایز نیست که از سوی غیر خودش نیز صادر شود،چه منتهی می‌شودبه‌اینکه غیر او در او مؤثرباشد.

غزالی می‌گوید:هر یک از این دو قسم، بنابر اصل خود شمامحال نیست: اما اینکه از قدیم حادث صادر نمی‌شود، این را در مسأله نخستین ابطال کردیم. و اما صدور این علم در او غیر خودش، نیز بنابر اصول شما محال نیست.

□□□

مسألهٔ (چهاردهم): در عاجز کردن ایشان از اقامهٔ دلیل براینکه آسمان درحرکت دوریهٔ خود جانوری است مطیع خدای تعالی. ۲۲۳-۲۱۹

فیلسوفان گویند:آسمان جانور است،و جانی دارد که نسبت آن به‌تن آسمان مانند نسبت جانهای مابه‌تن‌های ماست..

غزالی می‌گوید:امکان این نظر را یکسره رد نمی‌کنیم...ولیکن مادعا می‌کنیم که آنهانمی توانند این مطلب را به‌دلیل عقل بشناسند...و اگر این موضوع صحیح باشد،جز پیامبران، به الهام خدای تعالی و یا به‌وحی،برآن اطلاع نمی‌توانندیافت،و قیاس عقل به‌ضرورت برآن دلالت ندارد.

فیلسوفان گویند:آسمان جسم متحرکی است،و هر جسم متحرکی محرکی دارد،و حرکت یا بر آمده از ذات متحرک است مانند طبیعت در حرکت سنگ به‌پایین،و یا اراده

مانند حرکت حیوان با قدرت،و یاحرکت خارجی است و از خارج می‌آید واز طریق قسر و قهر حرکت می‌دهد مانند پرت کردن سنگ به‌بالا.
و باطل است حرکت آسمان به قسریا به‌طبع باشد پس باقی می‌ماند این که به‌اراده باشد، و همین مطلوب است.

غزالی می‌گوید: حصر در این اقسام باطل است. و سخن را به‌اینجامی‌رساند که:حکم بر اینکه آسمان جانور است تحکم محض است وآنرا مستندی نیست.

□□□

مسألة (پانزدهم): در ابطال آنچه از غرض برای محرک آسمان یاد کرده‌اند. ۲۲۴-۲۲۷

فیلسوفان می‌گویند: آسمان در حرکت خود مطیع خدای تعالی است، و تقرب او می‌جوید، و طالب کمال است

غزالی می‌گوید: کمال جویی اگربه‌معنی بودن در هر مکانی باشدآن را بیشتر باید حماقت خواند تا طاعت و تقرب...آنگاه می‌گوید:با امثال اینگونه تخیلات نمی‌توان بر رازهای ملکوت آسمانها آگاهی یافت و خدا تنها پیامبران و اولیاء خویش رااز راه الهام،و نه از طریق استدلال،بدآنها آگاه می‌گرداند.واز این جهت فیلسوفان از بیان سبب در جهت حرکت و اختیار آن عاجز مانده‌اند.

□□□

مسألة (شانزدهم): در ابطال قول ایشان که: نفوس آسمانها بر همهٔ جزئیاتی که در این عالم حادث می‌گردد، آگاهند، و اینکه مراد به‌لوح محفوظ، نفوس آسمانهاست، و اینکه نقش بستن جزئیات (یعنی حوادث) این عالم در آن، مشابه نقش بستن محفوظات در قوهٔ حافظه است که در دماغ آدمیزاده به‌ودیعت نهاده شده است، نه اینکه الواح مذکور جسم سخت پهنی باشد که اشیاء بد آن نوشته شده باشند، همانطور که کودکان بر لوح می‌نویسند، زیرا کثرت این کتابت، اقتضای وسعت یافتن مکتوبٌ‌علیه را می‌کند، و چون مکتوب رانهایتی نیست،مکتوب علیه رانیزنهایتی نیست...ونمی‌توان جسمی

راتصور کرد که نهایتی نداشته باشد...و ممکن نیست بر روی جسم خطوطی کشیده شود که آنهارا نهایتی نباشد،و ممکن نیست اشیاءیی نهایتی رااز راه خطوط چندی‌که بر جسم کشیده شده تعریف کرد... ۲۳۷-۲۲۷

فیلسوفان گویند:فرشتگان آسمانی همان نفوس سماویند و فرشتگان کروبی همان عقول مجرده‌اند که قائم به‌نفس خویش هستند.

غزالی می‌گوید:نزاع در این مسأله با نزاع در آنچه در مسألهٔ پیش گذشت فرق می‌کند،زیرا آنچه قبلا یاد کرده‌اند،محال نیست،زیرا نهایت آن این است که آسمان حیوان متحرکی باشدکه به‌سوی غرضی حرکت دارد، و این ممکن است،اما این مسأله اخیر،بر می‌گردد به اثبات علم مخلوق به‌جزئیاتی که آنهارا نهایتی نیست، و این چیزی است که محال بودن آنرا می‌توان ادعا کرد از این روی،از آنان دلیل می‌خواهیم.

فیلسوفان دراین که نفوس آسمانهابه‌آنچه در عالم رخ خواهد داد آگاهند،چنین استدلال کرده‌اند که:سلسلهٔ اسباب و مسببات در عالم کون و فساد به‌حرکت جزئی دوری سماوی می‌انجامد،و آنچه برای حرکات متصوراست برای لوازم آنها نیز به‌تصور می‌آید، و نیز برای لوازم لوازم آنها تا پایان سلسله.

و گویند: ما آینده را نمی‌دانیم، زیرا همهٔ اسباب آنها را نمی‌شناسیم، و اگر همهٔ اسباب را می‌دانستیم، آنوقت همهٔ مسببات را می‌دانستیم، و از آنجا که ما برخی ز اسباب را می‌دانیم، چنین می‌پنداریم که مسبباتی وقوع خواهند یافت.

و گویند: خوابیده در خواب خود آنچه را که در آینده روی خواهدداد می‌بیند، و این به سبب پیوستن او به لوح محفوظ در اثناء خواب است، و صورت شیء بدان سان که او آنرا دیده است در نفس او می‌ماند، و این رؤیایی است که نیازمند به تعبیر است...

و گویند: پیوند به نفوس آسمانها مبذول است (نه مکتسب) و میان ما و آنها حجابی نیست، ولیکن ما در بیداری خودمان مشغول به آن چیزهایی هستیم که حواس و شهوات برما وارد می‌سازند، و چون کارآیی حواس در خواب کاهش می‌گیرد، فرصت پیوند به سماویات برای نفوس ما مهیا می‌گردد، و نتیجهٔ آن رؤیاهایی است که گاهی محتاج به تعبیرند و گاهی نیستند...

وگویند: پیامبران به سبب قوت نفسی که دارند، می‌توانند در بیداری از تسلط حواس خلاص گردند، و از این روی برای ایشان میسر است که آنچه دیگران درخواب می‌بینند، به بیداری ببینند .

غزالی می‌گوید: جواب ایشان این است که چرا انکار می‌کنیدکسی را که می‌گوید که پیامبر– صلی‌الله علیه و سلم– از آغاز غیب ر به تعریف خدا می‌داند، و همچنین است کسی که در خواب می‌بیند خدا غیب را از ابتدا و نه به وساطت نفوس فرشتگان، به وی الهام می‌کند...

غزالی می‌گوید: چگونه در نفس مخلوقی، در یک حال، و بدون تعاقب، علوم جزئی مفصلی که نه اعداد آن را نهایتی و نه آحادآن ر غایتی است، اجتماع می‌کنند؟... و هرکس که عقل او به محال بودن این امر شهادت ندهد، باید از سلامت عقل او نومیدبود .

غزالی می‌گوید: تعلق علم آفریدگار به معلومات خویش– بالاتفاق– برمنوال تعلق علوم آفریدگان نیست...

[طبیعیات] ۲۳۷_۲۴۲

غزالی می‌گوید: اقسام این علوم را یاد می‌کنیم تا بدانی که شرع منازعهٔ دربارهٔ آنها را مقتضی نمی‌داند، و آنها را انکار نیز نمی‌کند جز درمواردی که آنها را یاد کرده‌ایم

و می‌گوید: این علوم به اصول و فروع تقسیم می‌شود:

اصول این علوم هشت است:

نخست: اصلی که در آن صفتهای جسم را از حیث جسم بودن می‌شناسند.

دوم: اصلی که در آن احوال اقسام ارکان عالم شناخته می‌شود

سوم: اصلی که احوال کون و فساد و تولد را می‌شناسد...

چهارم: در احوالی که بر عناصر چهارگانه عارض می‌گردد...

پنجم: در جواهر معدنی (گوهرهای کانی).

ششم: در احکام گیاهان

هفتم. درجانداران.

هشتم: درنفوس

اما فروع این علوم هفت است:

نخست: طب، که مقصود از آن، شناخت مبادیء بدن انسان است...

دوم: علم احکام نجوم.

سوم: علم فراست (یعنی پی‌بردن از خَلق به خُلق)

چهارم: تعبیر(رؤیا).

پنجم: علم طلسمات.

ششم: علم نیرنجات.

هفتم: علم کیمیا[1]

غزالی می‌گوید. شرعاً لازم نیست که در چیزی از این علوم با آنها مخالفت کرد، و تنها در چهار مسأله از همهٔ این مسائل با آنها مخالفت می‌کنیم:

نخست: حکم ایشان به اینکه اقترانی که در عالم وجود میان اسباب و مسببات مشاهده می‌شود، اقترانی است که بالضروره لازم است...

دوم: قول ایشان به اینکه نفوس انسانی جواهری است قائم به نفس و منطبع در جسم نیست .

سوم: قول ایشان به اینکه محال است این نفوس معدوم شوند

چهارم: قول ایشان به اینکه برگردانیدن این نفوس به ابدان محال است.

غزالی می‌گوید: نزاع در مسألهٔ اسباب و مسببات لازم است از این حیث که اثبات معجزات و اعمال خارق عادت پیامبران برپایهٔ آن است...

غزالی می‌گوید: فیلسوفان از معجزات خارق عادت جز سه امر را ثابت نمی‌دانند: یکی، در قوهٔ متخیله، زیرا آنها ادعا می‌کنند که وقتی این قوه مستولی شد و حواس به سبب اشتغالشان به ماده آنرا مستغرق نساختند، متخیله برلوح محفوظ آگاه می‌شود، و

---

۱. ابن رشد در تهافت التهافت، این تقسیم بندی را نادرست خوانده است. تفصیل آن را در ترجمهٔ همین کتاب ابن رشد، بیان خواهیم کرد [مترجم].

صور جزئیه‌یی که در آینده وقوع خواهند یافت، در آن منطبع می‌گردند و این حالت، پیامبران را در بیداری و دیگران را در خواب روی می‌دهد.
دیگری، در قوهٔ نظری عقلی، و آن قوهٔ حدس است که عبارت باشد از سرعت انتقال از معلومی به معلوم دیگر.
دیگر، در قوهٔ نفسیهٔ عملی، و آن به حدی می‌انجامد که قوا و امور طبیعی از آن متأثر می‌شوند.



مسألهٔ (هفدهم): ردّ اصل سببیت ۲۴۳-۲۵۳

غزالی می‌گوید: اقتران میان آنچه از روی عادت سبب نامیده می‌شود و میان آنچه مسبب گفته می‌شود، نزد ما ضروری نیست
زیرا اقتران آندو به سبب تقدیر خدای سبحان است که آنها را با هم می‌آفریند... نه اینکه در نفس خود ضروری باشند
غزالی می‌گوید: فیلسوفان امکان این امر را انکار کرده محال بودن آن را ادعا می‌کنند.
باز می‌گوید: نظر در این امور که بیرون از شماره‌است به درازا می‌کشد، پس یک مثال را یاد می‌کنیم. مثلا آتش گرفتن پنبه
غزالی می‌گوید: سخن را در این مسأله سه مقام است:
مقام اول این است که خصم ادعا کند که فاعل احتراق تنها آتش است.
غزالی می‌گوید: این از اموری است که ما انکارش کرده می‌گوییم: فاعل احتراق خدای تعالی است... و ایشان دلیلی ندارند مگر مشاهدهٔحصول احتراق درزمان ملاقات با آتش... ولی مشاهده دلالت دارد برحصول در آن زمان، و دال بر حصول علت آن نیست...
مقام دوم، باکسی است که مسلم می‌دارد که این حوادث از مبادیء حوادث افاضه می‌گردد... ولیکن استعداد برای قبول صورت‌ها، به وسیلهٔ این اسباب مرئی حاصل می‌گردد. . چز اینکه از این مبادی‌ءنیز اشیاء، از طریق لزوم صادر می‌گردد نه برسبیل تأمل و اختیار . از این جهت افتادن ابراهیم – صلوات‌الله علیه و سلامه – را در آتش،و

نسوختن آتش او را با وجود باقی ماندن به صورت آتش، انکار می‌کنند...
غزالی می‌گوید: جواب دوم را در دو دلیل است:
دلیل اول این است که گوییم. مسلم نمی‌داریم که مبادی به اختیار کار می‌کنند، یا اینکه خدای تعالی به اراده کار نمی‌کند.. و از ابطال این دعوی ایشان در مسألهٔ حدوث عالم فارغ شدیم...
فیلسوفان گویند که: انکار لُزومِ مسببات از اسباب خودشان به محالات زشتی می‌انجامد، زیرا وقتی افعال به اراده اسناد شود و آنها را منهج ویژه‌یی نباشد، جایز است که مثلا کتابهای ما در پیش رویمان به درندگان خطرناک، و کوههای بلند، و دشمنان مسلح مبدل گردند ..
غزالی می‌گوید: جواب این است که خدا برای ما علمی آفریده که می‌دانیم افعال ممکنات گاهی وقوع نمی‌یابند و گاهی می‌یابند، استمرار بر تکرار حوادث، در اذهان ما، جریان آنها را به شیوهٔ ثابتی مبتنی بر تجارب گذشته راسخ می‌گرداند، با اینکه تخلف از آن ناممکن نمی‌نماید.
دلیل دوم این است که غزالی می‌گوید: مسلم می‌داریم که آتش چنان آفریده شده که هرچه را که باآن برخورد کند می‌سوزاند، ولی با این همه، جایز است که پیامبری را در آتش بیفگنند و او نسوزد، و این نسوختن ممکن ست به سبب تغییر صفت آتش یا تغییر صفت پیامبر بوده باشد
ومحال بر می‌گردد به جمع میان نفی و اثبات...

□□□

مسألهٔ (هجدهم): در عاجز کردن ایشان از اقامهٔ برهان عقلی بر اینکه نفس انسانی جوهری است روحانی و قائم به نفس، که متحیز و جسم نیست و در جسم منطبع نیست، و به بدن متصل و یا از آن منفصل نیست. ۲۸۰-۲۵۴
غزالی می‌گوید به نظر فیلسوفان قوای حیوانی منقسم به دو قسم محرکه و مدرکه می‌شود .
و مدرکه خود بر دو قسم است: ظاهره و باطنه .

ظاهره همان حواس پنجگانه‌اند، که معانیی هستند منطبع در اجسام. .
واما قوای باطنه سه است:
نخست: قوهٔ خیالیه، در مقدم دماغ.
دوم، قوهٔ و همیه... که در تجویف آخر دماغ قرار دارد.
سوم: قوه‌یی است که در حیوان متخیله و در انسان مفکره نامیده می‌شود
و محرکه منقسم می‌شود به محرکه بدین معنی که باعث حرکت است...، و به محرکه بدین معنی که مباشر حرکت... است؛
و باعثه: که عبارت از قوهٔ انگیزش و شوق دادن است، و او را دو شعبه است:
شعبه‌یی که قوهٔ شوقیه نامیده می‌شود ...، و شعبه‌یی که قوهٔ غضبیه گفته می‌شود .
وفاعله: قوه‌یی است پراکنده در پی‌ها و ماهیچه‌ها که مایهٔ جذب اوتار و رباطات پیوسته به اندامها می‌شود.
و امانفس عاقلهٔ انسانی، دارای دو قوه است: قوهٔ عالمه، و قوهٔ‌عامله.
عامله قوه‌ای است که مبدأ محرکی برای بدن انسان است برای رفتن به سوی صناعات مرتب انسانی که ترتیب آنها به تفکر خاص انسان استنباط گردیده است..
اما عالمه همان است که نظری هم نامیده می‌شود، و آن قوه‌یی است که شأن آن ادراک حقایق معقولات است.

غزالی می‌گوید: اکنون می‌خواهیم به دعوی ایشان اعتراض کنیم که جوهر قائم به خود بودن نفس را به براهین عقل می‌شناسند، و اعتراض ما اعتراض کسی نیست که این کار را از قدرت خدای تعالی بعید بداند، یا معتقد باشد که شریعت نقیض آنرا آورده است، بلکه همانطور که در تفصیل حشر و نشر بیان می‌کنیم، شرع آنرا تصدیق می‌کند، ولیکن ما دعوی این را که عقل به تنهایی و بابی‌نیازی از شرع بدان دلالت دارد انکار می‌کنیم . پس از آنها دلیل می‌خواهیم، و ایشان را در آن‌باره، به گمان خودشان دلایل زیادی هست:
دلیل اول این است که می‌گویند: علوم عقلی در نفوس انسانی حلول می‌کند و در آنها آحادی است که منقسم نمی‌شود، و چاره‌یی نیست جز اینکه محل آنها نیز منقسم

نگردد. و حال آنکه هرجسمی منقسم است.

غزالی می‌گوید: اعتراض ما بر این استدلال از دوجهت است:

جهت اول این است که گوییم: چرا انکار می‌کنید کسی را که می‌گوید محل علم جوهر فرد متحیزی است که انقسام نمی‌پذیرد. .

جهت دوم این است که گوییم: این که گمان بردید هرچیزی که در جسم حلول کند منقسم است، باطل می‌شود به وجود قوهٔ و همیه‌یی که در گوسفند از عداوت گرگ هست، زیرا این در حکم شیء‌واحدی است که انقسام نمی‌پذیرد.

غزالی می‌گوید. اگر بگویند این مناقضهٔ در معقولات است و در معقولات تناقض نباشد، زیرا وقتی که قادر به شک کردن در مقدمتین نشدید، و آن اینکه: علم واحد منقسم نمی‌شود، و هر چیزی که انقسام نمی‌پذیرد قائم به جسمی منقسم نمی‌شود؛ ممکن نیست که در نتیجه شک بکنید. گوییم این کتاب را جز برای بیان تهافت و تناقض موجود در کلام فیلسوفان ننوشته‌ایم و بدین مقدار مرادما حاصل است.

غزالی می‌گوید: سپس گوییم این مناقضه روشن می‌کند که آنها از موضع تلبیس در این قیاس غافل مانده‌اند، و شاید موضع اشتباه این قول ایشان آن باشد که: علم در جسم به همانگونه انطباع می‌یابدکه رنگ در محل خویش، پس علم به انقسام جسم منقسم می‌گرددهمچنانکه رنگ به انقسام محل خود منقسم می‌شود.

دلیل دوم: هم باز می‌گردد به انطباع علم، و انقسام آن با اقسام محلش. چنانکه در دلیل اول گذشت.. و جواب آن همان جواب دلیل اول است ..

دلیل سوم این است که گویند: اگر علم در جزئی از جسم باشد، عالم باید همین جزء باشد، نه اجزاء دیگر بدن، و حال آنکه انسان را عالم می‌گویند و عالمیت صفتی است برای همهٔ وجود او، نه نسبتی به محل مخصوصی.

غزالی می‌گوید. این هوس و جنون است، زیرا انسان را بینا و شنوا و چشا می‌گویند، در حالی که تنها به اجزائی از جسم خود می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد نه به همهٔ آن. .

دلیل چهارم این است که گویند: اگر مثلا علم به جزئی از قلب یا دماغ شخص حلول بکند، جهل که ضد آن است جایز است که درجزء دیگری از قلب یا دماغ او جای

بگیرد، و انسان در آن واحد، هم عالم و هم جاهل باشد... و این محال است.

غزالی می‌گوید: این اعتراض بر می‌گردد به آنچه خود ایشان در باب شهوت و شوق و اراده گفته‌اند، زیرا این امور برای چهارپایان ثابت است و آنها معانیی هستند که در جسم منطبع می‌شوند، و بااین همه محال است که انسان از آنچه بدان اشتیاق دارد نفرت یابدو بگریزد، به حدی که در باطن او میل به چیزی و نفرت از آن در یک زمان اجتماع یابد..

دلیل پنجم این است که گویند: اگر عقل معقول را با آلت جسمانی ادراک کند، نفس خود را تعقل نمی‌تواند کرد، و تالی محال است (یعنی نفس خود را تعقل می‌کند)، پس مقدم نیز مانند آن است.

غزالی می‌گوید: دلیل لزوم تالی برای مقدم چیست؟...

فیلسوفان گویند: دلیل بر آن این است که ابصار اگر به جسم باشد ابصار متعلق به ابصار نتواند بود، و سمع اگر به جسم باشد، سمع متعلق به سمع نتواند بود.

غزالی می‌گوید: آنچه یاد کرده‌اند از دو وجه فاسد است:

وجه اول این است که: به نظر ما جایز است که ابصار متعلق به نفس خود باشد و ابصار به غیر خود هم باشد.

وجه دوم این است که ما این نکته را دربارهٔ حواس مسلم می‌داریم

ولیکن چرا گفتید که: اگر این امر در برخی از حواس ممتنع باشد، باید در برخی دیگر نیز ممتنع باشد...

دلیل ششم این است که گویند: اگر عقل به آلت جسمانی ادراک می‌کرد، مانند ابصار، یا مانند حواس دیگر، آلت خود را ادراک نمی‌کرد، ولیکن اوقلب و دماغ و آنچه را که آلت او خوانده می‌شود، ادراک می‌کند، و این دلالت می‌کند برآنکه عقل به آلت جسمانی ادراک نمی‌کند...

غزالی می‌گوید: جواب این دلیل مانند جواب دلیل پنجم است..

دلیل هفتم این است که می‌گویند: قوایی را که به آلات جسمانی ادراک می‌کنند براثر مواظبت بر عمل به ادامهٔ ادراک، فروماندگی و سستی دست می‌دهد، در حالی که عقل

برعکس این است

غزالی می‌گوید: می‌گوییم بعید نیست که حواس جسمانی در این امور اختلاف یابند.

دلیل هشتم این است که گویند: همهٔ اجزاء بدن در چهل سالگی و پس از آن ضعیف می‌شوند، و حال آنکه قوهٔ عقلیه بیشتر اوقات پس از این دوره قوی می‌گردد...

غزالی می‌گوید: اعتراض ما این است که گوییم نقصان قوا و زیادت آنها را اسباب بسیار است. چه برخی از قوا در آغاز عمر، و برخی در میانهٔ عمر و برخی دیگر در پایان آن قوی می‌شود...

دلیل نهم این است که گویند: چگونه ممکن است که نفس انسان جسم یا عوارض آن باشد، و حال آنکه این اجسام پیوسته تحلیل می‌روند، و غذا بدل مایتحلل می‌گردد.

غزالی می‌گوید: این دلیل به چهار پا و درخت نقض می‌شود هرگاه حال بزرگی آنها را به حال کودکی‌شان بسنجند...

دلیل دهم این است که گویند: ما از یک شیء، امری جزئی و امری کلی ادراک می‌کنیم، و جزئی به وسیلهٔ حس و کلی مجرد به وسیلهٔ عقل ادراک می‌شود.

غزالی می‌گوید: آن معنی کلی که به نظر شما حال در عقل است، غیر مسلم است، بلکه چیزی در عقل حلول نمی‌کند، مگر آنچه در حس حلول کرده باشد...

□□□

ـ مسألهٔ (نوزدهم): در ابطال قول ایشان که نفوس انسانی محال است که پس از وجود یافتن معدوم شوند، و آنها سرمدی هستند و فنایشان درست نمی‌نماید. ۲۸۱-۲۸۸

فیلسوفان برای این مطلب دو دلیل دارند:

دلیل اول این است که گویند: عدم آنها از این صورتها خالی نیست: یا به مرگ تن باشد، یا به سبب ضدی که بر او طاری شود، و یا به قدرت قادر ولی باطل است که نفس به مرگ بدن معدوم گردد، زیرا بدن محل او نیست، بلکه آلت اوست. و فساد آلت موجب فساد بکار برندهٔ آلت نمی‌گردد.

و نیز باطل است که به ضدی معدوم گردد، چه جواهر ضدی ندارند...

است که به قدرت فانی گردد، زیرا عدم چیزی نیست که بتوان وقوع آن
...ور کرد...
اعتراض بر این دلیل از چند جهت ممکن است:
...ت که گوییم: قول به اینکه نفس به مرگ تن معدوم نمی‌شود بر پایهٔ این
... موجودی مجرد (از ماده) است، ولی ابطال این ادعا در مسألهٔ قبل

...ست که گوییم: با اینکه نفس به نظر ایشان در تن حلول نمی‌کند، آن
...ره‌یی و پیوندی هست، چنانکه جز به حدوث تن حادث نمی‌گردد، و این
...ی است که ابن سینا برگزیده است، و افلاطون با آن مخالفت کرد و بر این قول رفته که نفس قدیم است.

جهت سوم این است که گوییم: بعید نیست که نفس به قدرت خدای تعالی معدوم گردد، بنا بر آنچه در مسألهٔ ابدیت عالم بیان کردیم...

و جهت چهارم این است که گوییم: به چه دلیل نمی‌توان تصور کرد که عدم شیء جز از این سه طریق باشد که ایشان یاد کرده‌اند...

دلیل دوم این است که گویند: هر جوهری که در محلی نباشد راه یافتن عدم بر آن محال است...

غزالی در رد این دلیل می‌گوید: این دلیل ایشان نیز بدانچه در دومسألهٔ ازلیت و ابدیت عالم، در رد اعتقاد ایشان به استحالهٔ حدوث ماده و عناصر محال بودن عدم آنها یاد کردیم، دفع می‌گردد...

و منشأ تلبیس در اینجا آن است که بقول ایشان امکان وضعی است اقتضای محلی می‌کند که بدان قائم باشد، و ما به قدر کفایت در آن بارهٔ سخن گفتیم، با اعاده نمی‌کنیم، چه مسأله همان است، و فرق نمی‌کند که آنچه دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم جوهر مادی باشد یا جوهر نفسانی...

□□□

مسألة (بیستم): در ابطال انکار ایشان بعث اجساد، و بازگردانیدن تن‌ها، و وجود آتش جسمانی، ووجود بهشت و حور عین و دیگر ا[illegible] مردم را بدان وعده داده‌اند و نیز ابطال اینکه می‌گویند: همهٔ اینها مث[illegible] است که برای عوام الناس زده شده، تا ثواب و عقاب روحانی را، که مرتبه از ثواب و عقاب جسمانی بالاترست، دریابند....

۸۹-۳۱۰

غزالی می‌گوید: این خالف اعتقاد کافهٔ مسلمانان است...

سپس می‌گوید: ما نست تفهیم مذهب ایشان را پیش می‌کشیم، پس از آن اموری راکه با اسلام مخالف است یاد کرده بر آن اعتراض می‌کنیم.. آنگاه مذهب ایشان را شرح می‌دهد.

غزالی می‌گوید ما منکر این نیستیم که در آخرت انواعی از لذتها باشد که از محسوسات ما بزرگتر و والاتر باشد، و نیز بقاء نفس را پس از جدایی از تن انکار نمی‌کنیم، ولی ما این امورراز طریق شرع دانسته‌ایم، زیرا معاد در آن وارد شده و معاد جز از راه بقاء نفس مفهو نمی‌گردد، و تنها این دعوی ایشان را انکار می‌کنیم که این امور را به مجرد عقل می‌شناسند.

غزالی می‌گوید: آنچاز مذهب ایشان مخالف شرع است: انکار حشر اجساد است، و انکار لذات جسمانیدر بهشت، و انکار شکنجه‌های جسمانی در دوزخ، و انکار وجود بهشت و دوزخچنانکه در قرآن وصف شده است...

غزالی می‌گوید.. مانعی دارد که میان سعادت روحانی و جسمانی، و نیز شقاوت روحانی و جسمانیجمع کنیم؟

فیلسوفان می‌گویندآنچه در شرع دربارهٔ بهشت و دوزخ وارد شده، امثال ساده‌یی است که به قدر فهم عامده شده، همچنانکه آنچه از آیات تشبیه و اخبار آن وارد شده امثالی است که به اندازلم مردم زده شده ست، و گرنه صفات الهی از آنچه عوام مردم خیال می‌کنند، مبراست

غزالی می‌گوبرابر نهادن ین دو رشته از مور خودرأیی و تحکم است، زیرا آن دو از دو لحاظ با هم دارند:

یکی اینکه: الفاظی که در تشبیه وارد شده است، بنا بر عادت تازیان در استعاره، قابل تأویل است، ولی آنچه در وصف بهشت و دوزخ و تفصیل این احوال وارد شده به جایی رسیده است که تأویل‌پذیر نیست؛ پس جز این باقی نمی‌ماند که کلام را از راه تلبیس و فریفتن مردم به نقیض حق از برای مصلحت خلق حمل کنند، و این کاری است که منصب نبوت از آن مبراست ..

دوم اینکه دلایل عقلی اشعار دارد برمحال بودن مکان و جهت و صورت و اندام دست و اندام چشم برای خدای تعالی، پس تأویل به دلایل عقلی واجب می‌آید، ولی آنچه از امور آخرت برای مردمان وعده شده، از قدرت خدای تعالی محال نیست، پس واجب است که آنها را برظاهر کلام جاری سازند، بلکه بر فحوای آن که درآن باره صریح است.

فیلسوفان گویند: دلیل عقل به محال بودن بعث اجساد دلالت داردهمچنانکه به محال بودن این صفات دلالت می‌کند. و ایشان را در بیان این مطلب دو دلیل هست:

دلیل نخستین این است که گویند: فرض بازگشت به تن از سه قسم بیشتر نمی‌تواند باشد، زیرا انسان: یا همین بدن است، و حیات عرضی است قائم به آن، و معنی مرگ انقطاع حیات، و معنی معاد بازگردانیدن حیاتی است که معدوم شده است؛ یا اینکه نفسی مجرد و بدنی مادی است، و نفس پس از مرگ باقی می‌ماند، و معنی معاد جمع اجزاء بدن پس از پراگنده شدن است، تا برای پیوستن به جان بازگردد...؛ و یا نفس مجردی است، که پس از مرگ باقی می‌ماند، و معنی معاد بازگشت به بدنی است، خواه به همین بدن اول باشد یا غیر آن...

فیلسوفان گویند: همهٔ این سه قسم باطل است:

زیرا در قسم اول تن و جان هر دو نابود گشته‌اند، و هرگاه که جان و تن نابود شوند از سرگیری آفرینش آنها به معنی ایجاد مثل یا مانند آن چیزی است که بوده، نه عین آنچه قبلا بوده است .

در مورد قسم دوم نیز باید گفت که محال است بدن پس از آنکه خاک گشت، و با دیگر اجزاء عالم اختلاط یافت، اعاده گردد، پس تصور جمع آن نمی‌رود، و اگر این کار را با اتکال به قدرت خدا ادعا کنند، از دو حال بیرون نیست یا باید فقط اجزایی را که با آن

مرده، گرد هم آورد، یا باید همهٔ اجزایی را که در طول عمر ملازم او بوده، جمع کند.. و همهٔ اینها محال است...

در باب قسم سوم نیز باید گفت. چون مواد قابله برای کون و فساد محصور و محدود در قعر سپهر ماه است و متناهی است، ممکن نیست برای نفوس غیر متناهی کفایت کند...
غزالی می‌گوید: چرا به کسی که قسم اخیر را بـر مـی‌گزینند انکـار مـی‌کنید؟ و ایـنکه می‌گویید مواد قابله برای کون و فساد محصور و محدود در زیر سپهر ماه است و نفوس آدمیان غیر محصور است؛ این بر پایهٔ قدم عالم است، و ما رأی شما را در قدم عالم در مسألهٔ نخستین باطل کردیم، پس بدانجا بنگرید. ۳۰۰
دلیل دوم این است که گویند جسم متلاشی مرده ممکن نیست زنده گردد مگر اینکه از اطوار متعددی بگذرد، بنابراین معقول نیست
که به نظریهٔ «کن فیکون» در زمان حال خاضع گردد[1]
غزالی می‌گوید: در خزانهٔ مقدورات، عجائب و غرایبی هست که بـر همهٔ آنـها آگـاهی نمی‌توان یافت، و تنها کسی آن‌ها را انکار می‌کند که گمان کند جز آنـچه او مشـاهده می‌کند، چیز دیگری وجود ندارد
آنگاه درباب سخن خدای تعالی که «... امر ما نیست جز یک چشم بهم زدن» و«سنت خدای را دگرگونی نیابی» بحث می‌کند .

□□□

خاتمه ۳۱۲-۳۱۱

غزالی می‌گوید. اگر کسی بگوید حال که مذاهب این گروه را تفصیل دادی، آیا سخنی قطعی در کفر آنها می‌گویی و به قتل کسانی که به اعتقاد آنان بگروند فتوی می‌دهی؟
گوییم: تکفیر آنان در سه مسأله ضرورت دارد.
نخست: مسألهٔ قدم عالم .
دوم: انکار ایشان بر اینکه علم خدا به جزئیات حادثه احاطه داشته باشد.

---

[1] یعنی تفسیر این مطلب بنابر طریقی که در شریعت وارد شده که «انماامره اذا اراد شیئاً أن یقول له کن فیکون...» استوار نمی‌نماید.

سوم: انکار ایشان بعث اجساد و حشر ارواح را...
و این سه مسأله به هیچ وجه با اسلام دمساز نیست...
و اما در آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند: مذهب ایشان نزدیک به مذهب معتزله است، و هرکس بخواهد فرقه‌های دیگر اسلامی مانند معتزله و کرامیه و... را به بدعت منسوب کند به آسانی می‌تواند این گروه را نیز به بدعت منسوب سازد... [1] ۳۰۹

۱- و در زمان حال، یعنی زمان بعث و حشر.
۱. غزالی در اظهار رأی خود دربارهٔ قتل کسانی که معتقد به این سه مسأله باشند سکوت اختیار کرده و از بیان قطعی سرباز زده است؛ شاید هم به این گروه رحم آورده است!

حواشی و مستدرکات

▣ ص ۴۲ـ مقدمه در تأیید ینکه معمولاً شاگردان به شیوهٔ استادان برمی‌آیند و از علومی که از استاد فراگرفته‌اند دفاع می‌کنند، ابیات زیر را از مولانا (مثنوی، ۷۵/۱، علاءالدوله) بخوانید.

هر هنر کاستا بدان معروف شد	جان شاگردان بدان موصوف شد
پیش استادِ اصولی هم اصول	خواند آن شاگردِ چستِ با اصول
پیش استادِفقیه آن فقه خوان	فقه خواند نی اصول اندر بیان
بازاستادی که او نحوی بود	جانِ شاگردش از او نحوی بود
بازاستادی که او محوِ ره است	جانِ شاگردش از او محوِشه است...

▣ ص ۵۵. صلاح و صلح مبحثی از مباحث علم کلام است که بیشتر معتزله از آن دفاع کرده‌اند و به نظر آنها «خدا آنچه را که برای نوع انسان مناسب‌تر بوده و مفیدتراز همه، انجام داده است.» گروهی که از این نظر دفاع می‌کرده‌اند زیاد مشهور نیستند ولی ابوالهُذَیلِ علّاف می‌گفته است که «خدا آنچه را برای نوع بشر از همه بهتر بوده انجام داده است.» نظام این عقیده را روشن‌تر کرده بیان داشت که «درعالم شماره‌های متعددی از امور وجود دارد که همه بطور یکسان خوب و خیرند، ولی خدا معمولاً بهترین و مفیدترین آنها را برای انسان انجام می‌دهد، و اگر غیر از این بکند ظلم و بُخْل کرده است.» این عقیده گویااز آنجا ناشی شده بود که برخی از متفکران این مطلب را مطرح کرده بودند که «آیا این عالم بهترین عوالم ممکن است یانه؟» و اگر هست، وجود این همه شرو فساد و ظلم را چگونه تأویل می‌توان کرد. معتزله که این عالم را بهترین عوالم

می‌پنداشتند می‌گفتند: نه تنها خدا صلاح حال بندگان خود را در نَظَر مـی‌گیرد، بـلکه صالح‌ترین و شایسته‌ترین شق هر امری و حادثه‌یی را باید انجام بدهد
اشعریه بویژه ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری بنیانگذار این مکـتب کـلامی، مـانند غزالی، می‌گفتند: اصلاً طرح این موضوعات زاید است و برخلاف اصول شرع و عـقل هردو.
زیرا گفتن اینکه خدا باید بهترین شق هرکاری و هر امری را برای آدمی‌زاده و یا تمشیت امور عالم انجام دهد بمنزلهٔ الزام و اجبار خداست و خود نوعی طغیان و عصیان و کفر است. عالم البته به بهترین صورت ممکن است ولی اینکه خدا باید چنین بکند، از عقل و ایمان هردو به دور است و قول مسلمانی نیست. بعدها برخی از معتزله نیز مبحث صلاح و اصلح را زاید دانستند و حتی برپدید آورندگان آن که استادان مـتقدم خـود آنـان بوده‌اند، نفرین فرستادند. جماعتی از متکلمان معتزلی نیز بحث صلاح و اصلح را تنها محدود به حوزهٔ دین ساختند، و گفتند:خدای تعالی تنها در امور دیانتی باید رعایت صلاح و اصلح را بفرماید نه در امور دنیوی و مادی دیگر. به هر صورت، این مبحث از مباحث نزاع‌انگیز کلام بوده و معرکهٔ آراء و عقاید بسیار، وحتی به نظر برخی از محققان همین مبحث مایه جداشدن اشعری از استاد خویش گردید و او چنان شد کـه «بـرآن ایامی که به مذهب اعتزال بوده و از صلاح و اصلح دم می‌زده نفرین و لعن نوشته است.»
مبسوط‌ترین بیانی که از این مبحث در کتب کلامی مـی‌توان یـافت در «الفَصْل فـی المِلَل...» ابن حزم ظاهری (۱۸۷/۳-۱۶۴، آن کتاب) است.
در منابع زیر نیز مطالبی آمده است:
اشعری، مقالات الاسلامیین، ۳۳/۲-۲۳۲؛ شـهرستانی، المـلل و النـحل، ۵۵/۱-۵۴؛ نهایة الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، ۴۱۰-۳۹۷، چاپ آلفرد گیوم؛ امام فخر رازی، کتاب الاربعین، ۲۵۳-۲۴۹، حیدرآباد، ۱۳۴۳هـ. ق.؛ عبدالقـادر بـغدادی، الفـرق بین الفرق، ۱۸-۱۱۶و۱۶۷، بیروت، ۱۹۷۳. و در انگلیسی رش به: دائرةالمعارف اسـلام، مادهٔ "Aslah" نوشتهٔ مـونتگمری وات؛ و کـتاب وِنسـنیک، اعـتقادنامهٔ مسـلمین، بـا مشخصات زیر:

A.J.Wensinck, *Muslim Creed*, pp.79.82, Cammbridge, 1932

▣ ص ۶۶. «خورشید و ماه دو آیت از آیات الهی هستند...» حدیثی است که محدثان شیعی و سنی هر دو روایت کرده‌اند. برای مثال کلینی در فروع کافی به استناد از علی بن عبداللّه آورده که ابوالحسن موسی گفت: پیامبر در مرگ فرزند خود (ابراهیم فرزند ماریهٔ قِبْطیّه) که مردم می‌گفتند «انکسفت الشمس لفقد ابن رسول اللّه»، به منبر رفت و فرمود: «إن الشمسَ و القمَر آیتانِ من آیات اللّه یجریانِ بامره یطیعانِ له لاینکسفان لموت احد ولا لحیاته. فاذاانکسفتااوواحدة منهمافصلوا». وچنانکه در متن آمده غزالی قسمت اخیر حدیث را موضوع می‌شمارد، تا استدلال او برضد فیلسوفان از قوت بیشتری برخوردار باشد.

▣ ص ۹۷، سطر ۹. این بحث غزالی ابیات زیر را از مثنوی مولانا (۲۲۱/۳، علاءالدوله) به یاد می‌آورد:

لامکانی که در اونور خداست	ماضی و مستقبل و حالش کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به تست	هردو یک چیزند و پنداری که دوست
یک تنی او را پدر ما را پسر	بام زیرزید و برعمرو آن زبر
نسبت زیر و زبر شد زین دوکس	سقف سوی خویش یک چیز است و بس
نیست مثل آن مثالست این سخن	قاصراز معنیٌ نو حرف کهن

▣ ص ۱۴۴. این حدیث «تفکروا فی خلق‌اللّه ولاتفکروا فی ذاته.» را نظامی نیز (خسرو و شیرین، ۴، چاپ وحید دستگردی) به صورت زیر نظم کرده است:

دلیل عقل تا آنجاست برکار	که صانع را دلیل آیدپدیدار
سده اندیشه را زآن بیشتر راه	که یا کوه آیدت در پیش یا چاه
چوداتستی که معبودی تراهست	بدار از جستجوی چون و چه دست

▣ ص ۲۲۹، سطر۳. غزالی در جواهرالقرآن (۱۱، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، چاپ جمیل صلیبا) دربارهٔ فرشتگان کروبی و تعریف آنان چنین آرد:

«...والعالم الملکوت و هی الملائکة والروحانیات و الروح و القلب... و منهاالملائکةالسماویة. و اعلاهم الکروبیون و هم العاکفون فی حظیرةالقدس لاالتفات

لهم الی الادمیین بل لاالتفات لهم الی غیرالله تعالی لا ستغراقهم بجمال الحضرة الربوبیة وجلالها، فهم قاصرون علیه لحاظهم یسبحون اللیل و النهار لایفترون...»

▣ ص ۲۹۴، سطر ۶. ضمیر در آیهٔ «وان منکم الاواردها...» به اتفاق مفسران راجع است به جهنم (یا قیامت)، یعنی «وارد جهنم» یا «واردالقیامة» ودراین باره که «آیا مؤمنان نیز وارد دوزخ شوند یانه؟» اقوال مفسران مختلف است، و در اینجامجال ذکر همهٔ آنها نیست. همین اندازه باید گفت که آیه عموم است یعنی کافر و مؤمن و مشرک و مسلم همهٔ وارد دوزخ شوند: کافران و مشرکان در آن بسوزند ولی مومنین و مسلمین نجات یابند، بدلیل آیهٔ بعد یعنی(سورهٔ مریم،۱۹/آیهٔ ۷۲) که می‌فرماید«سپس نجات دهیم کسانی راکه پرهیزگاری کردند و رها کنیم ستمگران را در آن به زانودرافتاده.»

بسیاری از متکلمان نیز گویند مراد از «ورود» در آیه، «قرب» و «دُنُوّ» یعنی نزدیکی است و دلیل آن اینست که مؤمنان به دلیل آیات متعدد از آتش دور باشندو حتی آواز آن را نشنوند از جمله به دلیل این آیت که «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لایسمعون حسیسها ...»(سورة الانبیاء-۲۱/۱۰۲-۱۰۱) بنابر این معنی آیه این می‌شود که: مؤمنان و کافران هردو به دوزخ نزدیک شوند و در اطراف آن که موضع محاسبه است بگردند، آنگاه کافران را به دوزخ و مؤمنان را به بهشت برند. ← تفسیر کبیر امام فخر، ۲۱/۴۴-۲۴۲، چاپ مصر، به تحقیق و تعلیق استاد محمد اسماعیل الصاوی، بی‌تاریخ: تفسیر ابوالفتوح رازی، ۶/ ۹۱-۴۹۰، چاپ استاد ابوالحسن شعرانی؛ تفسیر کشاف زمخشری، ۳/۱۹-۴۱۸، چاپ استنبول، ۱۳۴۲ه.ق.

ـ اما مناسبت ذکر آیه در اینجا ظاهراً اینست که غزالی نفس و هواهای نفسانی را بدوزخ تشبیه کرده است و مقصودش اینست که همانطور که همهٔ مردم در دوزخ وارد خواهند شد و از ملاقات آن چاره‌یی ندارند، همانطور رهایی از نفس و هواهای نفس هم به نحو مطلق برای هیچ‌کس مقدور نیست و رهایی کامل نفس از علائق دنیوی و امور مادی از محالات است. غزالی در مواضع دیگر نیز از جمله احیاءعلوم‌الدین و المنقذ از این تشبیه استفاده کرده است و نفس را به دوزخ مانند ساخته است. برای اینکه معنی آیه و هم مقصود غزالی بیشتر مجسم گردد، ابیات زیر را از مثنوی مولانا (۱/۱۲۹، علاءالدوله)

بخوانید.

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کـو بدریاها نگـردد کَـمّ و کـاست
هـفت دریـا را در آشـامد هـنوز کـم نگـردد سوزش آن خـلق سـوز
چونکه جـزودوزخ است ایـن نـفس مـا طـبع کـل دارد هـمیشه جـزو هـا
کشتن ایـن کـار عـقل و هـوش نـیست شـیر بـاطن سُـخْرهٔ خـرگوش نـیست
ایـن قـدم حـق را بـود کـو را کُشـد غـیر حـق خـود کـی کـمان او کشـد
سـهل شـیری دان کـه صـف‌ها بشکـند شـیر آنست آنکـه خـود را بشکـند.

پایان حواشی

نمایه آیات و احادیث

۱.آیات:

۲. احادیث

از همین نویسنده

۱. **تاریخ فلاسفهٔ ایرانی**،شرح احوال و عقاید و کتب ۴۵فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز،چاپ دوم.

۲.**معجزهٔ ایرانی بودن**، (حاوی ۶۸ موضوع انتقادی و اجتماعی)

۴.**شناخت عرفان و عارفان ایرانی**،(صوفیگری چیست،و صوفیان کیانند درسه بخش و هجده موضوع مهم عرفانی، و شرح احوال ابویزیدبسطامی،سهل تستری،حسین منصورحلاج،ابوبکر شبلی، وشیخ‌ابوسعیدابی‌الخیر)،چاپ چهارم.

۵.**سه فیلسوف بزرگ**، دیوژن،دکارت،وولتر،شامل شرح احوال و عقاید، چاپ دوم.

۶.**سیدجمال‌الدین اسدآبادی** (زندگانی و سفرهای سید با شرح و نقد رساله‌ی نیچریه به انضمام مقالهٔ ارنست رنان در اسلام و علم جدید ترجمهٔ مرحوم استاد سید محمدعلی جمالزاده نویسندهٔ نامدار ایرانی).

۷.**افسانه‌های ازوپ**، افسانه سرای بزرگ یونان، چاپ دوم، اساطیر.

۸.**برگزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفا**(بامقدمه‌ی منصل و شرح مشکلات آن)، چاپ دوم اساطیر.

۹.**خواندنی‌های ادب فارسی**.

۱۰.**تهافت‌الفلاسفه**، تألیف ابوحامدمحمدغزالی، چاپ سوم، انتشارات جامی.

۱۱.**فلسفهٔ معاصر**، نوشته‌ی فردریک کاپلستون.

۱۲.**تاریخ مختصر فلسفه در اروپا**،نوشته‌ی پروفسور آلبرت آوی(درسه مجلد،همراه با فهارس کامل اعلام رجال،امکنه،مکاتب و اصطلاحات فلسفی و معادل‌های آنها)، زوّار.

۱۳.نامه‌های فلسفی، ولتر، انتشاراتِ بهبهانی.
۱۴.عبیدزاکانی (شامل تصحیح انتقادی همهٔ آثار او اعم از چاپ شده و چاپ نشده،همراه با مقدمه‌ی مفصل درشیوه‌های طنز و شوخ طبعی،وذکر ریشه‌های داستان‌ها و تعریفات و پندیات عبید و تجزیه و تحلیل اوضاع اجتماعی و محیط سیاسی زمان او).
۱۵.سخنان بزرگ،نوشته گوستاولوبن فرانسوی. (زیر چاپ)
۱۶.تاریخ علم اخلاق. (= تهذیب الاخلاق، ابن مسکویه)، اساطیر.
۱۷.شرح تعرف کلاباذی،از ابوعبدالله مستملی بخاری(درچهار مجلد).
۱۸.سیر فلسفه درایران و جهان اسلام، اساطیر.
۱۹. مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ دوم، اساطیر.
۲۰.فرهنگ فلسفی (شامل اعلام و اصلاحات فلسفه‌ی اسلامی- ایرانی.) (زیر چاپ)
۲۱.ترجمه قرآن کریم، اساطیر.
۲۲. تهافت‌التهافت، تألیف ابن‌رشد (زیر چاپ)

اجمالی از تحصیلات و آثار

علی‌اصغر حَلَبی فرزند علی‌اکبر حَلَبی به‌سال ۱۳۲۳ هـ. ش. در شهرستانِ اردبیلِ متولّد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسّطه را در همان شهر بپایان رسانید (و همراه با آن در مدارس علمیّهٔ قدیم عربیّت و فلسفه را از دو استاد مشهور آن زمان فراگرفت.) آنگاه به‌دانشگاه تهران آمد و در دانشکدهٔ ادبیّات به‌تحصیل در رشتهٔ فلسفهٔ محض پرداخت و لیسانس گرفت. سپس برای تکمیل معلومات، اوّل به‌آمریکا (یک سال) و بعد به‌انگلستان ـ دانشگاه ادینبرا (اسکاتلند) سفر کرد و مدّت شش (۶) سال به‌مطالعه و تحقیق در فلسفه و فرهنگِ اسلامی پرداخت، و در مجالسِ درس و بحث فردریک کاپلستن و مونتگمری وات حاضر شد و به‌اخذِ درجهٔ دکتری در فرهنگ و فلسفهٔ اسلامی نایل آمد. (۱۳۵۹ / ۱۹۸۰). از آثار چاپ شدهٔ او گذشته از مقالات متعدد که زیر عنوانِ معجزهٔ ایرانی‌بودن و دیگر مقالات انتشاریافته در دائرةالمعارفها و مجله‌های ادبی می‌باشد بیش از ۳۰ عنوان کتاب اعم از ترجمه و تألیف است.

چرایی *تألیف تهافت‌الفلاسفه* و *قواعدالعقاید*

عادتِ فیلسوفان این بوده است که دربارهٔ هستی و مسائل آن «چون» و «چرا» بکنند، دستگاه خلافتِ عبّاسی نیز مانندِ هردستگاه مستبّد دیگر از «چون» و «چرا» و سؤال می‌ترسید. و معتقد شده بود که «زیرِ هر چرایی شیری خفته است»، لذا از غزّالی ـکه متکلّمی بی‌حمال و متفکّر بود، و در عین حال قلمی بسیار توانا داشت، درخواست کرد که کتابی در ردّ فیلسوفان و تناقُض گویی ایشان بپردازد. غزّالی هم پذیرفت و کتاب *تهافُت‌الفلاسفه* را در ردّ عقاید ایشان نوشت، و به‌این کار نیز بسنده نکرد، بلکه در کتاب خود در سه مسأله آنان را *تکفیر* و در هفده مسأله تضلیل کرد. و بدبختانه «چنان ضربتی برقامتِ فلسفه زد که فلسفه و علوم عقلی دیگر کمر راست نکرد!» در مقدّمهٔ کتاب این مختصر به‌تفضیلی تمام یاد شده و خوانندگان از خواندنِ آن به‌چندی و چونی این ماجرا پی خواهند بُرد.

این مترجم نیز برای خاطر مقدّمه‌یی که برآن کتاب نوشته بود چوب فراوان خورد ولیکن شرح آن را در جای دیگری نوشته‌ام.

□

کتاب *قواعدالعقاید*، در حقیقت *اعتقادنامه* خودِ غزّالی است و او چنین می‌پندارد که اعتقاد نامهٔ هر مسلمان دیگری نیز هست که چون او می‌اندیشند و عقلِ آدمی را از دریافت اسرار الهی ناتوان می‌شمارند، بدین‌معنی که غَزّالی از خود می‌پرسد که اگر: فیلسوفان را رَدّ و تکفیر و تضلیل کردی، و راه ایشان را برای رسیدن به‌حقّ و حقیقت ناقص ومتناقض‌یافتی، چه‌چیزی رابه‌جای‌آن می‌گذاری؟غزّالی جوابِ‌این‌سؤال‌رادرهمین کتاب *قواعدالعقاید* می‌دهد، و اعتقاد و عملِ به‌آن را مایهٔ سعادت دنیا و دین می‌شمارد.

مترجم قبلاً فشردهٔ این رساله را که بخشی از کتاب *احیاء علوم‌الدّین غَزّالی* است در مقدمهٔ *تهافُت‌الفلاسفه* آورده بود، امّا چون اکنون *تهافُت‌التهافُت* ابن‌رُشد را ترجمه می‌کند، لازم می‌دانست که آن کتابِ غَزّالی را عیناً و سطر به‌سطر از *احیاء* ترجمه و توضیح کند، و تحت عنوان کتابی جداگانه نشر کند تا اینکه خوانندگان بدانند که اصولِ عقاید این «حجّةالاسلام» راستین چیست، و آیا مشکلات دین و دنیای مسلمانان را حلّ می‌تواند بکند یا نه؟